

Actas
XVI
Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas

del 27 al 30 de junio de 2016

Instituto de Investigaciones Geohistóricas | IIGHI
Av. Castelli 930 | Resistencia | Chaco | Argentina

Actas de las XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas / Artur Henrique Franco Barcelos ... [et al.] ; compilado por María Laura Salinas ; Fátima Victoria Valenzuela. - 1a ed . - Resistencia : Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 2016.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-28041-8-3

1. Historia. 2. Antropología. 3. Arqueología. I. Barcelos, Artur Henrique Franco II. Salinas, María Laura, comp. III. Valenzuela, Fátima Victoria, comp.
CDD 930.1

Fecha de catalogación: 22/12/2016
Primera edición.

Actas de las XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas

Compiladoras
María Laura Salinas
Fátima Victoria Valenzuela

Diseño Gráfico y maquetación
Cristian Toullieux

Av. Castelli 930 (3500) Resistencia (Chaco) (Argentina), C.C. 438.
Correo electrónico: iighi.secretaria@gmail.com

ISBN 978-987-28041-8-3

Comité Honorario Fundador

Arno Alvarez Kern

Bartomeu Melià

Ernesto J. A. Maeder (+)

Erneldo Schallemberger

Comité Científico para el período de 2014 a 2018

Artur Henrique Franco Barcelos. *Universidade Federal de Rio Grande FURG (Brasil)*

Eduardo Santos Neumann. *Universidade Federal do Rio Grande do Sul UFRGS (Brasil)*

Guillermo Wilde. *IDAES-CONICET. Universidad de San Martín. (Argentina)*

Alexandre Coello de la Rosa. *Universitat Pompeau Fabra (UPF) CSIC (España)*

Carlos D. Paz. *Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (Argentina)*

Mercedes Avellaneda. *Universidad de Buenos Aires (Argentina)*

María Beatriz Vitar Mukdsi. *Universidad de Sevilla (España)*

María Laura Salinas. *NEHC-IIGHI-CONICET-Universidad Nacional del Nordeste (Argentina)*

Lía Quarleri. *IDAES-CONICET. Universidad de San Martín (Argentina)*

Ignacio Telesca. *IIGHI-CONICET. Universidad Nacional de Formosa (Argentina/Paraguay)*

Jaime Valenzuela Márquez. *Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)*

Organización local

Coordinación General

María Laura Salinas

Comisión organizadora local

Ángela Sánchez Negrette

Ignacio Telesca

Teresa Artieda

Ronald Isler

Fátima Valenzuela

Josefina Cargnel

Yamila Liva

Cristian Toullieux

María Victoria Valenzuela

María del Pilar Salas

María del Carmen Núñez Camelino

Fabio Echarri

Fernando Pozzaglio


del 27 al 30 de Junio de 2016
CONICET
IIGHI
NEHC
Núcleo de Estudios Históricos Coloniales
IHS
XVI
Jornadas
Internacionales
sobre las
Misiones
Jesuíticas

ÍNDICE



PRESENTACIÓN

Entre el 27 y el 30 de junio de 2016 se llevaron a cabo las XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas, en esta oportunidad bajo el lema "Iberoamérica: Espacios misionales en diálogo con la globalidad". La cita académica fue en al Instituto de Investigaciones Geohistóricas IIGHI-Conicet-Universidad Nacional del Nordeste, en la ciudad de Resistencia Chaco, Argentina. En esta sede se realizaron las I Jornadas en 1984 y las VII en el año 1998.

Como en reuniones anteriores la temática central de las Jornadas continuó focalizada en las Misiones Jesuíticas, pero con cambios y continuidades propios del quehacer científico. En las primeras Jornadas se acotaba el estudio a las Misiones Jesuíticas de guaraníes, paulatinamente el panorama se fue ampliando y luego de las experiencias de las últimas reuniones se hizo necesaria y casi ineludible la expansión temática, como así también los enfoques interdisciplinarios y las diversas perspectivas metodológicas.

No obstante fue pertinente partir de un espacio geográfico definido y proponer desde allí comparaciones con otros territorios, experiencias misionales y temáticas afines.

Paralelamente al estudio de las actividades misionales y su relación con el mundo colonial, interesaron también en las Jornadas, las formas de vida de aquellas sociedades indígenas en el período previo a los contactos evangelizadores, como en su relación posterior con la sociedad colonial y nacional.

Con ello se proyectó el universo de estudio para épocas más recientes, en la que las misiones renovaron métodos y las condiciones en que debieron desenvolverse fueron diferentes a la época de los primeros contactos.

La propuesta de las Jornadas pretendió también atender a la renovación geohistórica y etnográfica que actualmente se aprecia en el estudio de la historia de las misiones, dentro del marco conceptual que ha dado origen a estas convocatorias.

El tema de las misiones posee además una riqueza que admite varios niveles de consideración. Por una parte su dimensión religiosa encarnada en la predicación y vivencia de los misioneros partícipes del proceso evangelizador. Empresa que tuvo sus líderes, sus santos y sus mártires, y que también se vio confundida más de una vez con políticas de Estado y teñidas de una visión eurocéntrica de civilización.

No obstante las misiones constituyen también una cuestión de fronteras, no sólo geográficas sino también culturales. Será en esas fronteras étnicas y lingüísticas donde se darán los contactos interétnicos y se requerirá para su adecuada comprensión, una visión integral de los valores y creencias de los que recibieron esas misiones y del modo que las aceptaron y las rechazaron.

El evento se realizó con la participación activa de un centenar de investigadores especialistas en Ciencias Sociales y Humanas, así como de otras áreas del conocimiento interesadas en la temática principal. Se favoreció a un abordaje interdisciplinario, focalizado en los procesos sociales, políticos, ideológicos, económicos, religiosos y culturales presentes en el campo misionero de los ignacianos y de otros grupos misioneros en perspectiva comparada, indagando sobre la adaptación o resistencia, el protagonismo de los pueblos indígenas de las diversas regiones, las estrategias utilizadas y las interacciones en juego. Se contó con la participación de expositores de diferentes países de América Latina, Europa y Asia.

Para dar continuidad a las características que se desarrollaron en las Jornadas realizadas en los últimos años, se propuso un abordaje no sólo de cuestiones tradicionales vinculadas a la obra de la Compañía de Jesús y sus misioneros, sino también la arqueología histórica de los recintos de las reducciones; las plantas urbanas, la imaginería, la música, la literatura y la crónica, la antropología y la lingüística, la política internacional y la demografía, la organización y los recursos económicos, mercados y administración contable de los pueblos, la historia de las misiones en la época post-jesuítica tanto en la época española como nacional; el destino de las temporalidades, la desintegración de las sociedades nativas, las diversas concepciones y políticas seguidas por el Estado con las poblaciones indígenas, etc.

Como en Jornadas anteriores se realizaron conferencias y paneles con invitados especiales y simposios temáticos, cuyos temas fueron los siguientes: 1) Aportes de la etnohistoria al conocimiento de los procesos de evangelización: intermediaciones culturales, registros y agencia indígena. 2) Historiografía, fuentes y archivos sobre las misiones jesuíticas. 3) Entre las voces y las letras: las lenguas indígenas y la cultura escrita en América colonial 4) Territorio, espacio y poblaciones en el marco de las misiones jesuíticas americanas 6) Oficios, arte, arquitectura y urbanismo misionales: procedencia, producción y utilización 7) Tras las huellas de la música misional 9) Economía y administración misional 10) Patrimonio, Paisaje, Turismo y Desarrollo Sustentable 11) Comunicaciones libres en el marco de las misiones iberoamericanas en diálogo con la globalidad 12) Discusión de avances y experiencias de investigación: Problemas, fuentes y métodos entorno a los espacios misionales y su vinculación con la construcción de la sociedad cristiano-guaraní.

Se ha contado con un panel inaugural denominado "Los jesuitas y otras órdenes religiosas en la expansión de los Imperios Ibéricos. Entre la adaptación y la imposición de modelos misiones en Europa, Asia y América Latina (siglos XVI al XVIII)". El mismo estuvo constituido por las conferencias de Joan Pau Roubiés Mirabet (Universidad Pompeu Fabra) y Federico Palomo del Barrio (Universidad Complutense de Madrid) con la coordinación de Guillermo Wilde (Universidad de San Martín- Conicet).

En el marco del congreso además se desarrollaron mesas redondas con calificados especialistas. La mesa denominada "Nuevas miradas a las Misiones. Más allá de la reducción", contó con la participación de Guilherme Galhegos Felippe (PUCRS) Cesar Pereira (Universidad de Buenos Aires- CAPES) con la coordinación de Artur Barcelos.(FURG)

Otra conferencia denominada "Los misioneros evangelizadores, evangelizados" a cargo de Darko Sustersic (UBA- Instituto Payró) y la mesa denominada "Las Misiones jesuíticas y las fronteras" en la que

disertaron Eduardo Santos Neumann (UFRGS), Ignacio Telesca (UNAF-Conicet) María Elena Inmolesi (Instituto Ravignani-UBA).

La conferencia de cierre estuvo a cargo de Joan Pau Roubiés Mirabet sobre el tema "Etnografías misioneras y el problema de la traducción cultural".

Como una actividad especial se realizó un homenaje a Ernesto Maeder, (fallecido en 2015) perteneciente al grupo de académicos fundadores de las Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas. De la misma participaron Ramón Gutiérrez (Conicet-Cedodal), Bartomeu Melià (Asunción –Paraguay) y María Laura Salinas (IIGHI-Conicet-UNNE)

También las Jornadas fueron propicias para favorecer a actividades vinculadas al desarrollo de proyectos culturales relacionados al tema misionero. Se realizó una reunión sobre el proyecto "Itinerario cultural de las Misiones del Mercosur" a cargo de Ramón Gutiérrez, que avanzó sobre diversas cuestiones en las que viene trabajando el grupo que participó de dicho encuentro.

En el contexto del congreso también se realizó una Muestra denominada "Misiones Jesuíticas de guaraníes" organizada por Ramón Gutiérrez y Ronald Isler, la misma estuvo expuesta en el Centro Cultural de la Universidad Nacional del Nordeste en la ciudad de Corrientes.

A continuación se presentan algunas de las ponencias que fueron expuestas en las Jornadas. Las mismas contaron con el referato de los coordinadores de cada Simposio que recomendaron su publicación.[1]

Por último, un agradecimiento especial a todas las instituciones y personas que hicieron posible la realización de las Jornadas en la ciudad de Resistencia, exitosas no sólo por el nivel académico expuesto en el evento, sino también por los vínculos académicos y humanos generados en dicha reunión, que se traducirán, sin lugar a dudas, en proyectos, publicaciones y lazos en torno al tema de las Misiones.

Dra. María Laura Salinas
Coordinadora General

1 Se aclara que no se publican todas las ponencias que se presentaron en las XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas, por decisión de los autores que optaron por no presentarlos para esta publicación.



SIMPOSIO I

Aportes de la etnohistoria al conocimiento de los procesos de evangelización: intermediaciones culturales, registros y agencia indígena

Coordinadores:
Mercedes Avellaneda *(UBA)*
Graciela Chamorro *(UFGD, Brasil)*
Lia Quarleri *(UNSAM/CONICET)*

BELÉN NAVAJAS JOSA
Doctora en Antropología de América
Universidad Francisco de Vitoria
b.navajas@ufv.es

MISIONES JESUÍTICAS EN LA FRONTERA DE NUEVA ESPAÑA (1687-1767)

Resumen
El objetivo de esta ponencia es analizar la obra misional en un territorio de frontera concreto, la Pimería, durante el período comprendido entre 1687, con la llegada del padre Kino, el primer misionero de esta zona, hasta el año 1767. Se trata de reconstruir la vida en las misiones y la historia de la Pimería durante este tiempo, a través de la información proporcionada por las relaciones de cuatro jesuitas:

» Eusebio Francisco Kino: el fundador. Su obra principal, *Favores Celestiales*, recoge su vida desde la llegada a la Pimería en 1687 hasta 1706
» Luis Velarde: el sucesor. Se analizarán sus relaciones de 1716 y 1717
» Daniel Januske: período intermedio con su relación de 1723
» Ignacio Pfefferkorn: el final, la expulsión.

Existen algunas relaciones más –y será obligado hacer referencia a Juan de Nentuig, por ejemplo- pero seleccionaremos estas cuatro para centrar el estudio. A partir de estos escritos se analizarán aspectos como el papel de los misioneros en el contexto de la frontera, sus propuestas para el desarrollo de la Pimería, la vida cotidiana en las misiones, su mantenimiento, las relaciones entre jesuitas y pimas, datos etnográficos sobre éstos y procesos de aculturación.

En 1687 llegaba al pueblo de Cosari el padre Eusebio Francisco Kino, procedente de California. A su llegada a México, casi seis años antes, había participado en calidad de cosmógrafo real en la expedición del almirante don Isidro de Atondo. Allí fundó las primeras misiones permanentes con gran entusiasmo hasta que su proyecto se vio truncado por falta de financiación (Real Cédula 22 diciembre 1685). Fue entonces destinado a la Pimería. Las misiones más septentrionales que había fundado la Compañía de Jesús en Sonora eran Cucurpe y Arizpe. A partir de ese punto se extendía la tierra incógnita. Kino llegó acompañado por el padre José Aguilar, de la misión de Oposura, y el padre visitador Manuel González, que era quien había solicitado un nuevo misionero para evangelizar a los pimas. El 13 de marzo de 1687 los tres jesuitas llegaron a Cosari, que pasaría a convertirse en Nuestra Señora de los Dolores, la primera fundación del padre Kino. Comenzaba así un periodo de presencia jesuita ininterrumpida en la Pimería hasta el momento de la expulsión. El desarrollo misional contribuyó a la expansión de la frontera norte de Nueva España.

A lo largo de estos ochenta años, unos sesenta jesuitas pasaron por la Pimería. Gracias a sus relaciones y a la cantidad de escritos conservados es posible reconstruir la historia y la obra de los jesuitas en este territorio de frontera, además de conocer las naciones indias, especialmente los pimas, pues los misioneros, y también algunos militares, proporcionan importantes datos etnográficos de primera mano. Seleccionamos la obra de cuatro de ellos, que cubren todo el periodo:

» Eusebio Francisco Kino[1] (1645-1711): misionó en la Pimería de 1687 a 1711. Su obra prin-

1 Nació en Segno (Trento, Italia), muy probablemente el 10 de agosto de 1645. Entró en la Compañía en 1665. Tras tener que renunciar a su sueño de misionar en Oriente, pasó a México en 1681. Participó en la expedición Atondo a California, de cuyas primeras misiones permanentes es fundador (Kino 1685). Allí hizo su profesión en 1684. En 1687 fundó la primera misión de la Pimería Alta, Nuestra Señora de los Dolores, donde permaneció hasta su muerte en la misión de Magdalena, el 15 de marzo de 1711. Gracias a sus mapas, a sus escritos y a sus expediciones descubrió que California era península, la América Septentrional se dio a conocer al

cipal es *Favores Celestiales*.

» Luis Velarde[2] (1677-1737): llegó a la Pimería en 1713 y permaneció allí hasta su muerte. De su obra destacan dos relaciones, de 1716 y 1717, en las que propone un plan realista para el desarrollo de la región.

» Felipe Segesser[3] (1689-1762): llegó en 1732 y redactó su relación en 1737. Ese mismo año abandonó la Pimería tras ser víctima de un posible envenenamiento por parte de los pimas, aunque continuó misionando en la frontera norte hasta su muerte.

» Jacobo Sedelmayr[4] (1703-1779): llegó desde Alemania en 1736. Diez años después escribió su relación. Tiene otra relación de 1751, cuya publicación reproduce el mapa *Hanc Sonora Tabulum*, atribuido al padre Nentuig (Fontana 1996). En 1751 se vio obligado a abandonar la Pimería tras la revuelta pima. En el momento de la expulsión misionaba en Matape, también en la frontera norte.

Todas estas obras tratan una serie de temas comunes, una serie de aspectos que preocuparon a los cuatro autores a pesar de misionar en la Pimería en momentos diferentes:

» El debate sobre la peninsularidad de California.

» Entradas realizadas en la frontera norte. Los cuatro misioneros son hombres de frontera que comparten el interés por los descubrimientos geográficos y nuevos pueblos.

» La inseguridad en la Pimería, que fue en aumento a lo largo de todo el periodo hasta culmi-

mundo y avanzó la frontera norte del imperio español (Bolton 1984; O'Neill y Domínguez 2001: 2194).

2 Nació el 25 agosto de 1677 en Valladolid (España) y entró en la Compañía el 20 de abril de 1697. Llegó a México hacia 1709 y fue destinado a la Tarahumara. Desde allí se trasladó a la Pimería en torno a 1713, por lo que no conoció a Kino. Se hizo cargo de las misiones del fundador (Dolores, Remedios y Cocóspera) que habían estado sin misionero entre 1711 y 1713, fecha en que llegó el P. Juan de Avendaño, que fue sustituido unos meses después por Velarde. No compartió la seguridad de su predecesor de que California fuera península. Fue nombrado rector de la Pimería en 1715. Es autor de dos relaciones sobre la Pimería escritas en 1716 y 1717 (Velarde 1977). Incluye una anotación final en la que el P. Gaspar Stiger certifica la autoría de Velarde. Permaneció en la misión de Dolores hasta su muerte el 2 de diciembre de 1737 (Kessell 1970: 35; González 1977: 18-19).

3 Nació el 1 de septiembre de 1689 en Lucerna (Suiza). Entró en la Compañía el 14 de octubre de 1708 (Burrus y Zubillaga 1986: 160; O'Neill y Domínguez 2001: 3.547) e hizo su profesión religiosa en 1726. Llegó a México en torno a 1730. Su primera misión en la Pimería, en 1732, fue San Xavier del Bac, que llevaba unos años sin misionero permanente, pero poco tiempo después se hizo cargo de Guevavi tras el fallecimiento del padre Grazhoffer (Kessell 1970: 54). Murió atendido por él, a causa de un envenenamiento por los indios de la misión, tal y como ellos mismos reconocerían más tarde. Él mismo enfermó a los pocos meses, también víctima de un posible envenenamiento. Fue socorrido por el padre Keller, quien le acompañó hasta Cucurpe. Unos meses después regresó a Guevavi, pero volvió a caer enfermo. Esta vez fue trasladado por el capitán Juan de Anza al presidio pero ya no regresó a la Pimería y fue destinado a la misión de Tecoripa en la Pimería Baja. Este comportamiento hostil de los indios era una novedad. En época de Kino y de Velarde apenas se dieron estos casos, a excepción del levantamiento de 1695 que se cobró la vida del joven padre Saeta, que había llegado a Caborca tan sólo unos meses antes. En 1737 se trasladó a San Francisco de Borja, de donde fue rector de 1739 a 1744. En 1748 fue nombrado superior de Ures y visitador. Destaca su escrito sobre la insurrección de 1737 de los pimas bajos. Murió en torno a 1762 en Sonora.

4 Nació el 12 de enero de 1703 en Inshausen (Baviera). Entró en la Compañía el 7 de septiembre de 1722. Llegó a México en 1736 y fue destinado a la misión de Tubutama en torno a 1737 (Burrus y Zubillaga 1986: 203; Sedelmayr 1996: xvi). Otros autores señalan que nació en 1702 y llegó a México en 1735 (Polzer y Sheridan 1997: 420). Realizó entradas en la Pimería y escribió varias relaciones, además de algunos diccionarios de la lengua pima que no han sido hallados (Sedelmayr 1996; Sedelmayr 1792a). El visitador Baltasar le dedica elogios en su informe y dice que es querido por todos, ha realizado muchas conversiones, marcha tierra adentro para evangelizar y que si hubiera seis padres más como él se podría convertir toda la Pimería Alta y la nación de los moquis (Burrus y Zubillaga 1986: 203). Fue rector de Nuestra Señora de los Dolores de 1748 a 1751, fecha en que fue nombrado visitador (Fontana 1996: xxii). En el momento de la expulsión, en 1767, estaba trabajando en la misión de Matape, ya que había abandonado la Pimería tras el levantamiento de 1751. Murió en España en 1779, a donde había llegado como prisionero tras la expulsión (Burrus y Zubillaga 1986: 203; Fontana 1996: xxiv; O'Neill y Domínguez 2001: 3544).

nar con la rebelión de 1751. Tiene su origen en los ataques apaches y una ineficaz política militar.

» Relaciones jesuitas-pimas, que se irán deteriorando con el aumento de la inseguridad.
» Dificultades o contradicciones, cuyo origen está en los rumores que levantaron algunos españoles que veían en los jesuitas una interferencia a sus intereses económicos. Las contradicciones contribuyeron también al deterioro de las relaciones con los pimas.
» Todos ellos se dirigen al rey con el objetivo de obtener su apoyo, elogiando las bondades de la Pimería y proporcionando argumentos de peso.

La misión de frontera

El misionero de frontera desarrollaba su labor en un territorio duro en el que no siempre resultaba fácil perseverar. De hecho, no cualquiera estaba preparado para misionar en la Pimería. Y por ese motivo, los que allí estaban solicitaban la llegada de más misioneros porque, aunque sí iban llegando, muchos permanecían poco tiempo a causa de las enfermedades, aunque parece que el mayor enemigo era la soledad. Es cierto que hablar de la soledad es un recurso literario con el que se pretende influir para que lleguen más misioneros, pero es necesario tener en cuenta el contexto concreto. En la Pimería no había población española. Tan sólo algunos soldados de la Compañía Volante de Sonora, porque tampoco existían presidios. Hubo muchos periodos en que sólo había un par de misioneros para toda la Pimería. Y en las épocas en que hubo más, en cualquier caso siempre había uno solo por misión. Sin embargo, el padre Kino, nunca se refirió a la soledad.

El padre José Toral, en un informe redactado en 1743 en Sonora, resume con claridad las dificultades a las que tenía que hacer frente el misionero de la frontera norte:

> *«(…) es mucho lo que padecen sus Reverencias, por otros caminos, como es la continua soledad y falta de comunicación política con racionales, el cotidiano desamparo en una enfermedad sin médico ni medicinas y sólo en manos de los indios. El desconsuelo gravíssimo del alma quando, en tales aprietos, el Padre compañero asiste en misión distante (…).»*
> *«El peligro continuo y manifiesto de la vida, por dos razones: la una, por muchos ferozes enemigos apaches que circundan las missiones de esta provincia de Sonora (…) y también españoles que cometiendo excesos en los pueblos y pervirtiendo, con sus malas costumbres y escándalos, a los indios; porque el Padre saca la cara al remedio, al punto, la venganza que tienen es desacreditarlo, levantándole gravíssimaschimeras». (P. Toral en Burrus y Zubillaga 1982: 122-124).*

A pesar de que la tarea principal de los misioneros era, evidentemente, la evangelización, actuaron no sólo como agentes religiosos, sino también como agentes políticos, ya que formaban parte de la estrategia de expansión de la Corona. Dice el profesor Herbert Bolton que «*los misioneros ayudaron no sólo a extender y promover la frontera, sino que también colaboraron en su civilización*» (Bannon 1964: 199). Contribuyeron a que la frontera se poblara de indios reducidos o «civilizados» y que fuera así posible sustituir la falta de colonos. Los indios ópatas, por ejemplo, fueron enviados a Arizona para instruir a los pimas

(Bannon 1964: 203). Las misiones no servían sólo para cristianizar la frontera, también eran las herramientas de que se valía la Corona para extender su territorio.

La peninsularidad de California y otras entradas

La expansión de las misiones en la Pimería estuvo determinada por un hecho muy concreto: la búsqueda del paso por tierra, el intento de demostrar que California era península, a pesar de la creencia generalizada de que era isla. Este hecho marcó la expansión hacia el noroeste.

Para comprender la labor de Kino es necesario primero hacer referencia a California, puesto que esta experiencia va a marcar toda su actuación posterior. Este jesuita italiano había llegado a México en 1681. Inmediatamente había sido asignado a la expedición dirigida por el almirante Atondo a California, gracias a sus conocimientos cartográficos y matemáticos. En el sur de California se entregó con entusiasmo a la empresa asignada y fundó las primeras misiones. Sin embargo, tres años después la expedición fue suspendida por falta de apoyo económico. Es entonces cuando fue destinado a la Pimería. Pero él siempre manifestó el deseo de regresar porque deseaba terminar aquella obra que había comenzado. Aunque nunca pudo regresar, sí consiguió que unos años más tarde se reactivara la empresa californiana y fueron otros jesuitas, los padres Salvatierra y Piccolo, quienes acudieron a proseguir la obra que había comenzado Kino.

Kino era un auténtico hombre de frontera. No sólo era evangelizador, sino que realizó unas cuarenta entradas a lo largo de veinticuatro años, catorce de ellas dirigidas a mostrar la peninsularidad de California. Y aunque por su formación él consideraba que era península, la creencia generalizada le llevó a dibujarla como isla en sus primeros mapas. Aun así, no estaba convencido por lo que unió su interés científico al interés espiritual y evangelizador, y se propuso demostrar la peninsularidad de California, descubriendo el paso por tierra que le permitiría acceder a las misiones californianas. De hecho, si éstas lograron sobrevivir fue gracias al apoyo económico de Kino que mandaba los excedentes producidos por las misiones pimas.

El propio Kino explica el motivo por el que se había extendido la creencia errónea que convertía a California en isla:

> «*Desde que el pirata y piloto Francisco Drake navegó por estos mares y en su bahía de San Bernabé, cerca del cabo de San Lucas, de la California, robó el navío de China o galeón de Filipinas llamado Santa Ana, (...), discurrió y divulgó por cosa cierta que este seno y mar califórnico tenía comunicación con el mar del Norte, (...), y la pintó cercada de mares e isla. (...). Drake (...) engañó a toda la Europa, y casi todos los cosmógrafos y geógrafos de Italia, Alemania y Francia pintaron la California isla*». (Kino 1958: 164)

En varias de sus entradas estuvo acompañado por otros jesuitas, como él hombres de frontera. Y fue en 1701, cuando ya tenía el convencimiento pleno, cuando dibujó su primer mapa exacto de la zona, mostrando al mundo California como península y dando a conocer esta tierra incógnita (Kino 1701). Sus mapas sirvieron como referente durante más de un siglo, se publicaron en la época e incluso fueron plagiados. A pesar de eso, no todos quedaron convencidos de la demostración de Kino.

Plasmó todas sus entradas y experiencias de estos veinticuatro años en *Favores celestiales*, su obra principal. De indudable interés historiográfico, ya que su «redescubrimiento» a principios del siglo XX en el Archivo General y Público de México por el profesor Herbert Bolton, asentó las bases de una nueva escuela de interpretación histórica de la frontera que planteaba la importancia e influencia de las raíces españolas en la frontera sur de Estados Unidos[5].

El título completo puede considerarse un resumen de la obra: «*Favores celestiales de Jesús y de María Santísima y del gloriosíssimo apóstol de las Yndias, Francisco Xavier experimentados en las nuevas conquistas y nuevas conversiones del nuevo reino de la Nueva Navarra desta América Septentrional incógnita y passo por tierra a la California en 35 grados de altura, con su nuevo mapa cosmográfico de estas nuevas y dilatadas tierras que hasta ahora habían sido incógnitas. Dedicadas a la Real Magestad de Felipe V muy católico Rey, gran monarca de las Españas y de las Yndias*».

Esta dedicatoria es posterior (1708) al prólogo dirigido al lector (1699). Hay que tener en cuenta el contexto histórico. Felipe V está inmerso en la guerra de Sucesión, por lo que Kino hará lo posible por atraer la atención del nuevo monarca para el que, obviamente, la frontera norte no era una prioridad.

Aprovecha la dedicatoria al rey para hablar de las bondades de la Pimería y los beneficios que podría obtener la corona, insistiendo en que «(...) *son de tierras más provechosas, más fértiles y de menos gastos para la Real Hacienda*» (Kino 1958:95). Esta frase encierra el mensaje que se repite y mantiene a lo largo de toda la obra. Pone en valor los beneficios económicos, no sólo espirituales, que se obtendrán. El pragmatismo está presente de principio a fin en la obra de Kino.

Finaliza la dedicatoria solicitando cincuenta operarios. Nunca llegaron tantos misioneros en vida de Kino. De hecho fueron pocos más, en torno a sesenta, los que pasaron por la Pimería durante todo el periodo jesuita, hasta la expulsión. Algunos de ellos estaban sólo de paso, para acompañar a Kino en alguna de sus entradas. Sin embargo, esto nodebe interpretarse como falta de apoyo de sus superiores, que sí lo tuvo. Los misioneros fueron llegando, poco a poco, aunque las dificultades eran grandes y no todos lograban perseverar –o sobrevivir-. Los hombres de frontera debían enfrentarse a la soledad, incomprensión, enfermedades y «contradicciones» que Kino describe bien en su obra. El jesuita veía que el territorio que se extendía ante él era inmenso. Había avanzado 200 leguas pero deseaba avanzar otras 600 más.

Gracias a la labor de Kino, la frontera avanzó 130 leguas con la fundación de misiones hacia el norte, llegando hasta el río Gila y Casa Grande, y más de 200 leguas hacia el noroeste, hasta la desembocadura del río Colorado, buscando el paso por tierra. La última parte de la obra es un listado de bondades de la Pimería dirigido al rey, para que considere el apoyo económico a la Pimería como una inversión, argumentando detalladamente todos los puntos.

Murió en 1711 y Dolores quedó vacío hasta la llegada del padre Velarde dos años después. Buen conocedor del terreno, en sus relaciones de 1716 y 1717 propone un plan realista para el desarrollo de la región. También él señala los beneficios que se obtendrían con la evangelización de la Pimería y, como su antecesor, solicita padres y un presidio para hacer frente a la inseguridad que prevé. Sin embargo, no compartió la certeza de que California fuera península. Apoyaba su opinión en el hecho

5 En 1921, Bolton publicó *The Spanish Borderlands*. Esta escuela ha sido criticada por su simpatía hacia la acción española, ya que en las investigaciones relacionadas con esta frontera había predominado una visión negativa e, incluso, se obviaba la presencia española. Bolton creó una escuela que continua vigente.

de que el padre Campos, que también había realizado varias expediciones al seno californio junto a Kino, no estaba convencido de los argumentos defendidos por Kino. De hecho, así lo había reflejado en el libro de entierros de Magdalena, señalándolo como descubridor de Casa Grande, los ríos Gila y Colorado, de las naciones cocomaricopa y yuma y de la Isla (reproducción del texto original en Kessell, Smith y Fox 1966: 129). El texto del libro de entierros contribuyó en sembrar la duda que rodeaba al descubrimiento.

Felipe Segesser llegó a la Pimería en 1732 y se instaló en San Xavier del Bac, que llevaba unos años sin misionero permanente. La cuestión de la peninsularidad de California seguía siendo objeto de debate, por lo que continuó con las entradas hacia el seno californio para aclarar si esta tierra estaba bordeada por el mar o para verificar las historias que se contaban sobre hombres de una sola pierna que habitaban hacia la desembocadura del Colorado (Segesser 1945: 154).

Jacobo Sedelmayr llegó a la Pimería en torno a 1737. Realizó varias entradas de las que se conservan sus relaciones, aunque no pudo llevar a cabo tantas expediciones como hubiera deseado ante la falta de misioneros y la ausencia de escolta militar necesaria para estas actividades, a pesar de que así había sido ordenado por Felipe V en una cédula real (Sedelmayr 1996: 10-12). En 1747 se lamentaba de que «*falta la escolta que siempre nos niega el señor Governador, y que cada día se nos hace más necesaria por lo mucho que adelantan los Apaches*» que le impedía llegar hasta el Colorado (Sedelmayr 1792a: 348v). Sedelmayr deseaba dirigirse al norte, pero el licenciado Rodríguez Gallardo[6] estaba interesado en demostrar definitivamente que California era península, algo sobre lo que el jesuita no albergaba duda alguna y no consideraba prioritario, por tanto, llevar a cabo esta expedición. Sin embargo, en 1744 había conseguido llegar hasta el Gila y Casa Grande, proporcionando gran cantidad de datos etnográficos. Señaló la conveniencia de fundar misiones en esta zona, tras la real cédula que en 1742 había recibido la Compañía, por la que se le encargaba la reducción de la nación moqui.

Sin embargo, la expedición al Moqui de Sedelmayr también fracasaría por los ataques apaches y al enfermar tres de sus indios guías. Proponía fundar una misión y un presidio en Casa Grande, por su proximidad a la zona moqui, de modo que se impediría la entrada desde el oriente de otros países europeos y de los apaches. Otra ventaja sería una mayor proximidad al paso por tierra, pues Sedelmayr deseaba despejar cualquier duda acerca de su peninsularidad, y además sería más fácil socorrer a las misiones de California, siguiendo las pautas de Kino.

Manifestó, por tanto, gran satisfacción al recibir un mapa del padre Fernando Consag en 1746, en el que mostraba el recorrido que éste había realizado por California, tras el cual había llegado a una conclusión que no le ofrecía ninguna duda: California era península.

> «*(…) trajo el P. Fernando la deseada noticia de que California era península, lo qual aun vi, y constantemente aseveró el p. Eusevio Francisco Kino todavía por la contradicción del p. Agustín de Campos quedaba dudosa la cosa que ahora se acavó de aclarar*». (Sedelmayr 1792a: 344r)

6 Visitador militar que redactó un informe en 1750, tras recorrer la Pimería. Es un documento valioso sobre política militar en la frontera (Rodríguez Gallardo 1792).

Inseguridad, contradicciones y relaciones jesuitas-pimas

El padre Kino siempre señaló a los apaches como causantes de la inseguridad. Ya desde mucho antes de su llegada, los apaches guerreaban contra los pimas y, de hecho, así aparecen en el mito de la creación pima. Los pimas actuaron como amortiguador entre los apaches y la población española de Sonora, de modo que su cultura quedó condicionada por la guerra y las relaciones con los apaches (Navajas 2009 y 2011).

En la Pimería apenas hubo población española, precisamente por la inseguridad y por la prohibición a los españoles de instalarse en las misiones. En 1695 se produjo un levantamiento pima, causado por las «contradicciones» de los españoles contra los jesuitas, que obedecían a intereses económicos. En esa ocasión, Kino fue capaz de restablecer la paz. Sin embargo, con el paso del tiempo la inseguridad fue en aumento, lo que influyó en el deterioro de las relaciones entre jesuitas y pimas.

El padre Velarde hace referencia a las «contradicciones» que muchos jesuitas experimentaron, aportando datos interesantes. Señala que hay españoles que han hecho correr falsos rumores sobre los pimas, acusándoles de ser ladrones de caballos y enemigos de la Corona. Velarde concluye que estos rumores tienen su origen en el interés de algunos de tener sirvientes «*o por mejor decir esclavos a poco precio*» (Mange 1926: 326), a pesar de los cuales Kino y Campos habían conseguido desarrollar con éxito su labor evangelizadora. También enumera las ventajas que supondría la llegada de más misioneros a la Pimería, como sería extender la evangelización hacia otros pueblos del norte como los moquis, yumas, cocomaricopas y apaches. Y, por supuesto, aporta razones económicas –posible existencia de minas de azogue-, probablemente como modo más efectivo de ser escuchado, como ya había hecho Kino en las últimas páginas de *Favores celestiales.*

En su plan para la Pimería, consciente de la inseguridad creciente en el territorio y de la ineficaz política militar, solicita la creación de un presidio. Sin embargo, hasta 1742 no se fundarían los presidios de Terrenate y Pitic, en Sonora. El primer presidio en territorio pima se fundó en 1752, tras la revuelta pima. Los padres Segesser y Sedelmayr relatan episodios de ataques de los pimas hacia los misioneros, achacando las causas a los españoles que hacían correr falsos rumores que los pimas creían.

La inseguridad en la Pimería, por tanto, iba en aumento, como ya había vaticinado veinte años antes el padre Velarde. Acontecimientos futuros le darían la razón. Cuando llegaron tres nuevos jesuitas en 1732, la situación había cambiado en los veinte años de abandono de las misiones más septentrionales desde la muerte de Kino, y el P. Keller habla de indios agresivos y dispersos, los mismos que un año más tarde envenenarán al P. Grazhoffer. El P. Segesser en su relación de 1737 se refirió a los peligros de la misión de frontera de la Pimería: en la misión de Tabatana (probablemente un error de transcripción, debe de referirse a Tubutama) estando el P. Sagliardi (otro error de transcripción, se refiere al P. Gallardi) dormido en su habitación, recibió el ataque con flechas por la ventana (Segesser 1945: 164). En Guevavi, el P. Grazhoffer fue envenenado. Los indios californianos habían dado muerte el año anterior a dos misioneros. Se producían rebeliones a lo largo de la Pimería Alta y la Pimería Baja y en 1734 los indios de las misiones del norte atacaron Guevavi y el Bac.

Cada vez iban llegando más extranjeros para quedarse, ya no estaban de paso, y buscaban mano de obra barata para sus minas y haciendas. Éste podría ser uno de los motivos del cambio de comportamiento de los pimas, además de los falsos rumores que seguían acusando a los jesuitas de querer matar

o abusar de ellos. Ahora tenían dos frentes: los apaches y los españoles.

Esta situación desembocará en la gran rebelión pima del año 1751. Este enfrentamiento marcó muchos movimientos en la frontera y la entrada y salida de los misioneros. De hecho, Segesser había abandonado antes la Pimería tras los intentos de envenenamiento y Sedelmayr la abandonó tras el levantamiento, aunque ambos siguieron misionando en la frontera norte.

La expulsión

En cualquier caso y a pesar de las dificultades expuestas, la Pimería no fue abandonada en los ochenta años de actividad jesuita. Los argumentos de los que allí trabajaban fueron escuchados: los misioneros y la ayuda económica fueron llegando, aunque nunca resultó suficiente.

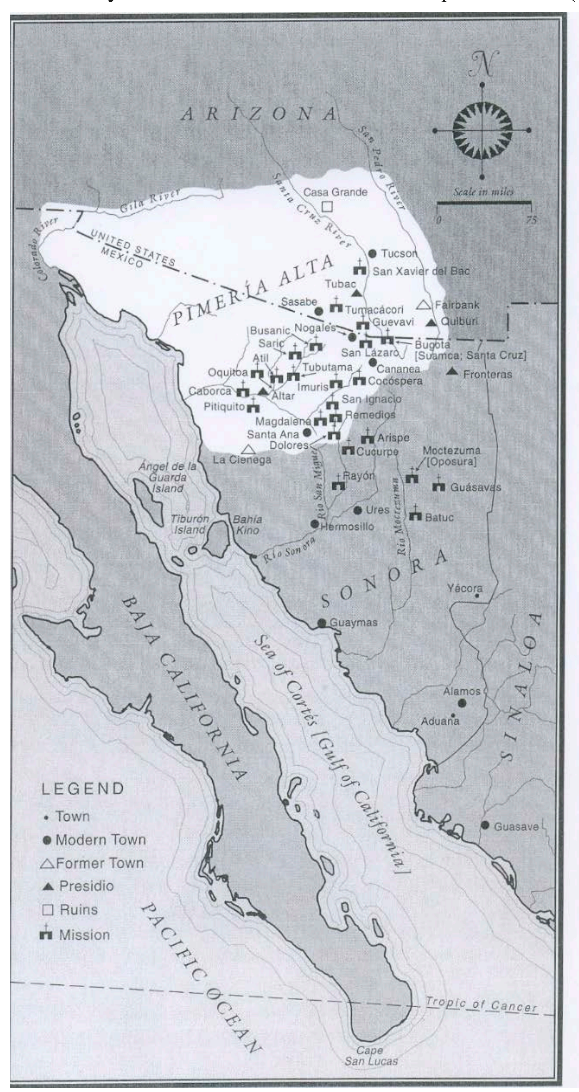
Tras ochenta años de actividad misionera y descubrimientos geográficos, llegaba la noticia de la expulsión con el decreto de Carlos III del 27 de febrero de 1767. Llegarán entonces los franciscanos a hacerse cargo de las misiones jesuitas, pero muchas serán definitivamente abandonadas por la falta de apoyo económico. Algunos autores consideran que la expulsión fue la causa de la decadencia de todo el sistema de misiones en América. Se aplicaron reformas que incidirían en el declive del sistema misional: los pueblos se abrirán a españoles y criollos y el misionero perderá la potestad sobre los bienes económicos. Las misiones se transforman en simples pueblos donde habrá administradores que dilapiden sus bienes y europeos que abusen del trabajo del indio, lo que traerá como consecuencia nuevas revueltas.

Algunos de los autores de documentos fundamentales consultados murieron camino del destierro y otros aprovecharon el tiempo pasado en prisión para escribir sobre sus experiencias como misioneros en la Pimería. La *Descripción de la Provincia de Sonora* del padre IgnazPfefferkorn es uno de los mejores y más completos escritos sobre Sonora (Pfefferkorn 1989: 1-14; O'Neill y Domínguez 2001: 3121). También cabe destacar la obra del padre José Och (Och 1965). Juan de Nentuig, autor de la *Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora* en 1764, murió en Nayarit, en el viaje hacia el exilio.

En esta época, la Pimería adquirirá una importancia estratégica que se le había negado hasta entonces, confirmando así la visión de futuro de algunos de los hombres de frontera, especialmente delos padres Kino, Velarde y Sedelmayr, que ya habían hablado de su carácter estratégico e incluso de la posibilidad de abrir rutas comerciales, considerando el territorio como un nexo entre el Atlántico y el Pacífico. Con la llegada de José de Gálvez en 1765 en calidad de Visitador de Nueva España, la región adquirió importancia estratégica. Otros hombres de frontera continuaron entonces la labor iniciada por Kino casi un siglo antes: fray Junípero Serra, esta vez con el apoyo explícito del poder, acompañado por Gaspar de Portolá, continuará el avance hacia el norte de California, llegando hasta la bahía de San Francisco. La que fuera tierra incógnita se había dado a conocer al mundo por medio de los escritos y mapas de un puñado de entusiastas hombres de frontera.

 Libro de Actas Digitales / ISBN 978-987-28041-8-3

Figura 1. Mapa de Sonora y Arizona con las misiones del padre Kino (Olvera 1998: VIII)



CUADRO CRONOLÓGICO

1645 Nacimiento de Eusebio Kino en Segno (Trento, Italia).

1665 Ingresa en la Compañía de Jesús en Landsberg (Baviera).

1678 Zarpa de Génova rumbo a Cádiz con destino a las misiones americanas.

1680 Escribe la *Exposición astronómica del cometa* durante el tiempo de espera en España.

1681 Llegada a México.

1682 Participa en la expedición a California del almirante Atondo como cosmógrafo real y rector.

1683 Llegada al puerto de la Paz en California en abril. Regreso a México en julio. Nueva expedición a California en octubre, más al norte, a 26º y llegada a San Bruno.

1685 Abandono de San Bruno en mayo. Las naves, que se están preparando para una nueva salida a California, reciben orden de escoltar a la nao de Filipinas desde California a Acapulco. Suspensión de la expedición a California (Real Cédula de 22 diciembre 1685).

1686 Real Cédula de Carlos II para la exención durante veinte años de trabajos en minas y haciendas a los indios convertidos. Real Cédula por la que se encarga la evangelización de California a la Compañía de Jesús.

1687 Llegada a la Pimería y fundación de las primeras misiones: Nuestra Señora de los Dolores, San Ignacio de Cabórica, San José de los Himeris y Nuestra Señora de los Remedios.

1690 El padre visitador Salvatierra llega a la Pimería. Fundación del primer presidio de Sonora y único en muchos años: Fronteras. Llegada de tres padres: Pinelli, Sandoval y Arias.

1691 Llegada del P. Januske a Tubutama.

1692 Entrada a San Xavier del Bac, la misión más septentrional.

1693 Llegada del P. Campos a la misión de San Ignacio.

1694 Llegada del P. Mora a Arizpe (Sonora), superior de Kino con quien tendrá enfrentamientos. Primera entrada a las ruinas de Casa Grande, al norte del Bac. La Pimería se convierte en rectorado independiente.

1695 Levantamiento de los indios pimas y muerte del P. Saeta. Kino viaja a México para defenderse de las calumnias dirigidas contra él y los pimas y solicitar más padres para la Pimería.

1696 Kino realiza su mapa *Teatro de los trabajos* con las misiones jesuitas de Nueva España, de gran difusión y que llegó a ser plagiado.

1697 La Compañía asume definitivamente la evangelización de California enviando al P. Salvatierra y al P. Piccolo. Entrada de Kino a los sobaipuris del norte hasta Casa Grande. El P. Ruiz de Contreras está en Cocóspera. El P. de las Varillas llega a Caborca pero abandona al poco tiempo.

1698 Entradas a la desembocadura del río Gila en el mar de California. Entrada con el teniente Mange y el P. Gilg al Colorado donde es obsequiado con conchas azules: otro indicio de la peninsularidad de California.

1699 Comienza a escribir su obra *Favores celestiales*. Victoria de pimas y españoles aliados contra indios enemigos.

1700 Nueva entrada para descubrir el paso por tierra con Mange y Salvatierra.

1701 Entrada a la nación quiquima de California. Llegada de nuevos padres: Juan de San Martín, Francisco Gonzalvo, Ignacio de Iturmendi y Gaspar de las Varillas (ninguno permanece más de un año). Real Cédula de Felipe V, por la que apoya la labor de Kino y Salvatierra. El mapa *Paso por tierra* de Kino es el primero exacto de la Pimería y durante más de un siglo fue el principal mapa que existió sobre esa región (Kino 1701).

1702 Llegada a la desembocadura de los ríos Azul y Amarillo con el P. Manuel González. Piccolo envía al rey una relación sobre el estado de la California. Mueren tres jesuitas en la Pimería: González, Iturmendi y Gonzalvo.

1703 Kino es nombrado rector por el nuevo padre provincial Francisco de Arteaga. Llegada del P. Minutuli a la misión del Tubutama.

1705 Ataque de soldados españoles a las misiones de Dolores y Tubutama. Publicación de un libro en Francia en 1705 sobre el paso por tierra descubierto por Kino. Salvatierra es nombrado Provincial. Piccolo llega a la Pimería en calidad de visitador.

1706 Descubrimiento con el P. Minutuli de la isla de Santa Inés y cabo San Vicente en el mar de California. Llegada del P. Crescoli a la misión de Caborca. Nueva entrada al paso por tierra con Fray Manuel de la Oyuela. Sólo hay cuatro padres en la Pimería: Kino, Campos, Crescoli y Minutuli.

1711 Muerte de Kino.

1714 El P. Mestanza está en la misión de Dolores con el P. Velarde.

1720 Llegan a la Pimería los padres Gallardi y Marciano. Mange finaliza la primera parte de *Luz de tierra incógnita*.

1732 Llegada de los padres Keller, Grazhoffer y Segesser.

1733 Muerte de Grazhoffer en Guevavi por envenenamiento.

1734 Levantamiento en California y muerte de los padres Carrasco y Taramal. Intento de levantamiento en el norte de la Pimería.

1735 En torno a esta fecha llega el P. Stiger a San Xavier del Bac.

1736 El P. Keller hace una entrada a las misiones del norte, abandonadas tras la muerte de Kino.

1737 Llegada de los padres Rapicani, Sedelmayr, Molina, de la Peña y Favier. Muerte de Favier por enfermedad.

1740 Levantamiento de los indios yaqui en Sonora.

1741 Llegada del P. José de Torres Perea.

1742 Fundación de los presidios de Terrenate, el primero de la Pimería, y Pitic en Sonora.

1744 Informes sobre el norte de Nueva España que redactan varios jesuitas a petición del padre visitador general Juan Antonio Baltasar. El P. Domingo de Cossío está en Dolores.

1745 Llegada del P. José Garrucho.

1746 Entrada del P. Consag al Colorado desde California: nueva demostración de su peninsularidad.

1748 Llegada del P. Tello.

1749 Llegada del P. Bartolomé Sáenz y el P. Ruhen.

1751 Levantamiento pima con Luis de Saric. Muerte de los Padres Tello y Ruhen.

1752 Fundación de un presidio en el Tubac.

1764 Nentuig escribe *Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora* (Nentuig c.1764, 1785 y 1792).

1767 Expulsión de los jesuitas de América.

1768 La expulsión se lleva a cabo en California.

1769 Gaspar de Portolá y Fray Junípero Serra se introducen en la Alta California.

Fuentes Originales Consultadas

AGI: Archivo General de Indias (Sevilla)

MN: Museo Naval (Madrid)

RAH: Real Academia de la Historia (Madrid)

Kino, Eusebio Francisco. 1685. Carta de Kino donde relata la expedición Atondo en «Expediente sobre el descubrimiento, conquista y misiones dela provincia de California». Sevilla: AGI. Guadalajara, 134, 67-3-28, f.398r.

_______________. 1701. Mapa del paso por tierra. Sevilla: AGI. MP-México, 95. C-7025.

Nentuig, Juan de. c.1764. «Extracto de Noticias de Sonora sacado de Manuscritos del Docto Cav. D. Eugº Sta. Eliza que intitula Descripción de Californias». Madrid: MN. Ms. 567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc. 13, ff. 287-300v. (Es copia de los capítulos III, IV y V de la *Descripción* de Nentuig).

1785. «Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora por un amigo de el servicio de Dios y deel Rey Nuestro Señor. Año de 1764». Madrid: MN. Ms. 567, Virreinato de Méjico, tomo I, doc.2, ff.6v-34v. (Es copia de los capítulos I y II de la *Descripción* de Nentuig).

1792. «Descripción geográfica, natural y curiosa de la Provincia de Sonora por un amigo de el servicio de Dios y deel Rey Nuestro Señor. Año de 1764». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora,* tomo XVI, ff.1r-103r.

Rodríguez Gallardo, José Rafael. 1792. «Señor Teniente Coronel Don Diego Ortiz y Parrilla, Governador, y Capitán General interino de estas provincias». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora,* tomo XVI, ff.408v-54v. (Original de 1750).

Sedelmayr, Jacobo. 1792a. «Carta escrita del P. Jacobo Sedelmair, al reverendo P. Rector José de Echeverría». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora,* tomo XVI, ff. 343v-349r. (Original de 1747).

_______________. 1792b. «Relación que hizo el P. Jacobo Sedelmair de la Compañía de Jesús, misionero en Tubutama, con la ocasión de haber venido a México por el mes de febrero del año de 1746, a solicitar operarios para fundar misiones en los ríos Gila, y Colorado que havía descubierto en dos entradas que hizo a la gentilidad al norte de su misión». Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora,* tomo XVI, ff.349v-368v.

Referencias bibliográficas

Bannon, J. F.1964. *Bolton and the Spanish Borderlands*. Norman: University of OklahomaPress.

Bolton, H. E.1984. *Rim of Christendom. A Biography of Eusebio Francisco Kino, Pacific Coast Pioneer.* Tucson: The University of Arizona Press. (Publicado por primera vez en 1936).

Burrus, E. J. y F. Zubillaga (eds.)1986. *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1769.* México: Universidad Autónoma Nacional de México.

Fontana, B. L.1996. *Before Rebellion. Letters& Reports of Jacobo Sedelmayr, S.J.*, Daniel S. Matson, traducción, Bernard L. Fontana introducción y anotaciones. Tucson: Arizona Historical Society.

González, L. R.1977. *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740.* México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Kessell, J. L., Smith, Jackson F. y Fox, Francis J. 1966. *Father Kino in Arizona*. Phoenix: Arizona Historical Foundation. (Incluye «Diary of Lieutenant Cristóbal Martín Bernal» de 1697, pp.35-47. El documento original se conserva en el Archivo General y Público en México, Sección de Misiones, tomo 26).

Kessell, J. L.1970. *Mission of Sorrows. Jesuit Guevavi and the Pimas. 1691-1767.* Tucson: The University of Arizona Press.

Kino, E. F. 1958. *Flores* (sic) *celestiales de Jesús y de María Santísima y del gloriosíssimo apóstol de las Indias, Francisco Xavier* en *Viajes por Norteamérica*, Manuel Ballesteros Gaibrois, director; Mario Hernández Sánchez-Barba, notas. Col. de Textos Anotados, Biblioteca Indiana II, pp.89-225. Madrid: Aguilar. (El documento original se conserva en el Archivo General y Público en México, Sección de Misiones, tomo 27).

Mange, J. M. 1926. *Luz de Tierra Incógnita en la América Septentrional y Diario de las Exploraciones en Sonora*, versión, notas e índice alfabético por Francisco Fernández del Castillo. Publicaciones del Archivo General de la Nación, tomo X. México: Talleres Gráficos de la Nación, «Diario Oficial». (El documento original se conserva en el Archivo General de la Nación en México, volumen 393, *Historia*, ff.47r-95v).

Navajas Josa, B. 2009. *El padre Kino y la Pimería: aculturación y expansión en la frontera norte de Nueva España*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

___________. 2011. *Aculturación y rebeliones en las fronteras americanas. Las misiones jesuitas en la Pimería y el Paraguay.* Madrid: Forum Hispanoamericano Francisco de Vitoria. Universidad Francisco de Vitoria.

Och, J. 1965. *Missionary in Sonora. The travel reports of Joseph Och, S.J. 1755-1767,* Theodore E. Treutlein, translated and annotated. San Francisco: California Historical Society. (Documento original en la Bancroft Library).

Olvera, J. H. 1998. *Finding Father Kino. The Discovery of the remains of Father Eusebio Francisco Kino, S.J. 1965-1966*. Tucson: Southwestern Mission Research Center.

O'Neill, Charles E. y Joaquín Mª Domínguez (directores). 2001. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático.* Vols. I-IV. Roma: Institutum Historicum, S.I.: Roma y Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

Pfefferkorn, I. 1989. *Sonora: A Description of the Province*. Theodore Treutlein, trad. y notas; Bernard L. Fontana, prólogo. Tucson: University of Arizona Press. (Documento original en alemán. Traducido por T. Treutlein en 1940 apartir de la primera edición publicada -Köln am Rheine 1794-1795- con el título*Beschreibung der Landschaft Sonora samt andernmerkwürdigen Nachrichten von den inneren Theilen Neu-SpaniensundReise aus Amerika bis in Deutschland*).

Polzer, C. W. y T. E. Sheridan. 1997. *The Presidio and Militia on the Northern Frontier of New Spain. The Californias and Sinaloa-Sonora, 1700-1765*, Volume Two, Part One. Tucson: The University of Arizona Press.

Sedelmayr, J. 1939. «Sedelmayr's Relación of 1746» en *Smithsonian Bureau of American Ethnology,* bulletin 123, pp. 99-117. Ronald L. Ives, traducción. Washington. (Copia manuscrita en Madrid: RAH. *Colección de Memorias de Nueva España. Materiales para la Historia de Sonora,* tomo XVI, ff.349v-368v).

__________. 1996. *Before Rebellion. Letters& Reports of Jacobo Sedelmayr, S.J.* Daniel S. Matson, traducción; Bernard L. Fontana, introducción y anotaciones. Tucson: Arizona Historical Society. (Documentos originales de la colección privada de Sir John Galvin).

Segesser, F. 1945. «The Relation of Philip Segesser: the Pimas and other Indians» en*Mid America*, vol. 27, nº3, pp. 139-187. Theodore Treutlein, traducción. Chicago.

Toral, J. 1982. «Dos informes redactados por el P. José Toral: el primero sobre Huépaca, Sonora, 31 de diciembre 1743; el segundo sobre varias misiones sonorenses, 16 de enero 1744» en *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745,* E. Burrus y F. Zubillaga, eds., pp.118-144. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas. (Documento original en la Colección Mateu de Barcelona).

Velarde, L. J. 1977. «Las relaciones de la Pimería Alta, de Luis Xavier Velarde» en *Etnología y misión en la Pimería Alta, 1715-1740*, de Luis González R., pp. 27-122. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. (No se ha encontrado el original. El documento que se conserva es el que aparece insertado en los capítulos 9, 10 y 11 de la obra de Mange *Luz de tierra incógnita*, cuyo original se conserva en el Archivo General de la Nación en México, volumen 393, *Historia*, ff.81v-92v).

DANIELA SOSNOWSKI
Profesora y Licenciada en Historia
Facultad de Filosofa y Letras
UBA
dany_sos@hotmail.com

MISIONEROS EN LA FRONTERA AUSTRAL DEL CHACO: ENTRE EL "SALVAJISMO" Y LA "CIVILIZACIÓN"

Resumen
Durante las décadas centrales del siglo XVIII, en la región austral del Chaco varias misiones jesuitas funcionaron como enclaves fronterizos. En base a las memorias de los padres M. Dobrizhoffer y F. Paucke, se analiza el rol que jugaron los misioneros como mediadores culturales, articulando las complejas relaciones entre diversas ciudades coloniales y los grupos nativos de la región. Desde la perspectiva colonial, las reducciones chaqueñas no sólo se erigieron como lugares de catequización sino fundamentalmente como espacios políticos y económicos, con la función principal de pacificar la región y asegurar un mejor control territorial. Su implementación, no obstante, puso en marcha complejos mecanismos de interacción entre los grupos indígenas y diferentes sectores coloniales, convirtiendo a estos enclaves en sitios culturalmente mestizos. En este sentido, se indagará en las diversas formas de mediación cultural, para comprender de forma más acabada la labor de los jesuitas como figuras bisagra entre los diferentes universos, oscilando entre su objetivo de civilizar y evangelizar al indígena y la realidad que se les impuso, que los obligó a adaptarse y a aceptar muchas prácticas y rituales de la cultura nativa.

Introducción

Muchos estudios recientes sobre la historia colonial se han comenzado a situar en las zonas fronterizas, aquellas áreas en las que el dominio hispánico no pudo hacerse efectivo sobre grupos indígenas nómades o seminómades. En nuestro actual territorio, la región chaqueña –junto con la Pampa-Patagonia– permaneció como un espacio relativamente autónomo al poder metropolitano y en sus fronteras[1] se desarrollaron múltiples relaciones interétnicas.

Este trabajo se centra específicamente en el área austral del Chaco, región delimitada por los ríos Bermejo y Salado. En este espacio, durante las décadas centrales del siglo XVIII, una serie de reducciones jesuitas se erigieron como enclaves fronterizos[2] (Nacuzzi 2010). Dentro de esos espacios, ciertos actores sociales funcionaron como mediadores o intermediarios culturales –o passeurs culturels–, articulando, traduciendo y haciendo inteligible el contacto entre culturas (Ares y Gruzinski 1997). Entre estas figuras bisagra podemos destacar a los caciques, los traductores o lenguaraces, los cautivos y también los religiosos que misionaron entre los grupos indígenas. Si bien muchos autores han prestado atención a

1 Desde la perspectiva etnohistórica se interpreta a la *frontera* como un *espacio* de amplias, fluidas y complejas relaciones e intercambios entre la sociedad colonial y el mundo nativo. Este espacio se erige como "una zona permeable, porosa, en constante reacomodamiento territorial y poblacional, donde eran habituales la comunicación y el intercambio pacífico o conflictivo entre ambos grupos y los procesos de mestizaje cultural, social, político y económico" (Nacuzzi 2010: 8-9). En este sentido, la frontera es el lugar mestizo por antonomasia, muy lejos ya de ser concebido como el límite entre *civilización* y *barbarie*, dicotomía propia del modelo turneriano. Otros autores que trabajan en esta misma línea son Boccara (2003, 2005), Quijada (2002) y Roulet (2006).

2 Nacuzzi entiende a los enclaves fronterizos –ya fueran misiones o fuertes– como "asentamientos coloniales que fueron instalados en parajes casi totalmente aislados". Para el caso de las reducciones presentes en el Chaco, aclara que éstas "se encontraban a considerable distancia de las ciudades que pretendían proteger, y estaban en territorio indígena, sin otros establecimientos europeos (...) que pudieran colaborar con ellas ante los frecuentes ataques de grupos indígenas no reducidos (2010: 10-11).

estos diferentes grupos[3], consideramos que aún es necesario avanzar en la figura de los misioneros, y especialmente los jesuitas que formaron parte de la estrategia de control y dominación de estos espacios fronterizos por parte del poder colonial, pero también debieron responder a las demandas e intereses de los diferentes grupos indígenas, estuvieran reducidos o no.

En estas páginas nos proponemos indagar acerca de los padres de la Compañía de Jesús que actuaron en estos espacios híbridos y mestizos, propiciando por un lado la civilización pero, por otro, "tolerando" la continuidad de la cultura indígena y la adaptación de ciertos rituales e instituciones. En este sentido, sostenemos que los citados jesuitas jugaron un importante rol de articulación entre la sociedad colonial y los grupos nativos, por un lado contribuyendo a la pacificación y domesticación de los indios, pero por otro, coadyuvando en posibles tensiones y disputas entre diversos "universos" sociales y culturales.

A partir de la lectura de las fuentes históricas, principalmente de las crónicas de Paucke y Dobrizhoffer pero también de otros papeles de archivo, hemos identificado numerosas formas de interacción en las que los jesuitas habrían funcionado como intermediarios o garantes del contacto, siempre en el contexto de las reducciones pensadas y creadas para los grupos abipones y mocovíes del Chaco austral. Estas interacciones –mediadas por diferentes padres misioneros y funcionarios de la orden– constituyeron una parte central, no siempre prevista y voluntaria, de la tarea jesuita en América y abarcaron numerosos espacios de actuación.

Mediaciones Jesuitas en el Chaco Austral

Las relaciones interétnicas entre diferentes sectores hispanocriollos y los indígenas chaqueños no comenzaron con el siglo XVIII. Lejos de eso, los contactos se produjeron desde la llegada del hombre blanco a esta región del continente americano y tuvieron diferentes características: desde intercambios comerciales a robos y saqueos, desde relaciones diplomáticas a confrontaciones violentas. Por lo tanto, la implementación de la política de reducciones a mediados del siglo XVIII fue solo una de las formas de contacto y relacionamiento interétnico en la amplia frontera chaqueña.

En primer lugar, debemos destacar que no sólo los misioneros jesuitas intermediaron en diferentes situaciones de contacto interétnico, sino que la propia Compañía de Jesús funcionó también como mediadora entre diferentes entidades políticas y actores sociales. Para los procesos de fundación de San Javier de mocovíes y de San Jerónimo de abipones, por ejemplo, hemos identificado que el Colegio Máximo de Córdoba y el Colegio de Santa Fe, junto con la figura del Padre Provincial, cumplieron una destacada función mediadora entre diferentes jurisdicciones coloniales –gobernaciones y ciudades–, que fue clave para la puesta en marcha del proyecto de fundación de dichas reducciones. De esta manera, reconocemos que la Orden como institución intermedió endeterminados conflictos, actuando como árbitro en las disputas entre Córdoba y Santa Fe[4], o articulando las negociaciones entre líderes indígenas

3 Para el estudio de los caciques, cautivos y otros mediadores durante el siglo XVIII, ver Mayo (1985), Socolow (1992), Ávila (1994), Nacuzzi (1998 y 2014), Santamaría (1998), Ortelli (1999), Vitar (2003), Lucaioli (2011b y c), Lucaioli y Latini (2014).

4 Como plantea Lucaioli (2011), no se puede comprenden la fundación de la reducción de San Jerónimo sin observar que las alianzas entre los abipones y la ciudad de Santa Fe –bajo la forma del intercambio pacífico de bienes y servicios– llevaban ya más de una década desarrollándose por medio del intercambio pacífico de bienes y servicios. Este acercamiento entre indígenas e hispanocriollos

y funcionarios coloniales[5].

Sin embargo, a medida que nos sumergimos en el ámbito fronterizo y en los enclaves misionales, la Compañía de Jesús en tanto institución reconocida pierde visibilidad para dar protagonismo a los actores particulares; con la proximidad de "tierra adentro", los misioneros y sus acciones específicas cobran nuevos sentidos. Allí, los jesuitas actuaron como bisagras entre el mundo hispanocriollo y el nativo, vinculándose con ambos universos de múltiples maneras.

A continuación proponemos analizar diversas situaciones en las que identificamos la función mediadora jesuita en las relaciones interétnicas entre los grupos guaycurúes reducidos y diversos actores del mundo hispánico[6]. Los casos aquí citados funcionan a modo de ejemplo y de ninguna manera agotan las modalidades de intermediación de los misioneros jesuitas para con el mundo indígena y colonial. Se corresponden sí a las formas más comunes y compartidas de guiar los contactos, monopolizar la comunicación y regular el intercambio económico y cultural en las fronteras del Chaco.

Mediación en la fundación de reducciones

Un momento clave para observar la praxis jesuita como mediadora en los contactos interétnicos lo encontramos al momento de la fundación de las reducciones. Allí se ponían en juego diferentes intereses en disputa: los de las ciudades que patrocinaban el establecimiento del pueblo; los de la Compañía que brindaría un marco institucional a la reducción[7]; los de los propios misioneros a cargo de los nuevos pueblos, y los de los indígenas que acordaban vivir reducidos a cambio de ciertos beneficios que buscaban conseguir.

Para el caso de la fundación de San Javier, Paucke (2010) presenta la política de reducción como una iniciativa del Colegio Jesuita santafesino, y posible de llevar a cabo gracias a la voluntad férrea y el carisma personal de Burgés, primer misionero del pueblo. Es interesante resaltar este énfasis de destacar a la política misional –especialmente para este espacio de frontera frecuentada por grupos insumisos y nómades– ante todo como una iniciativa jesuita para resolver definitivamente los conflictos interétnicos entre el estado colonial y los grupos indígenas de "tierra adentro".

alimentaba un flujo comercial en constante crecimiento que, de forma inesperada, repercutía negativamente en otros espacios de frontera, a donde incursionaban los abipones en búsqueda de los ganados que luego cambiaban en Santa Fe por bienes deseables. Córdoba se quejaba especialmente de estasituación frente a Santa Fe, a quien pedía que reviera su tregua con los indígenas, proponiendo una guerra conjunta que los escarmentara y erradicara de forma generalizada los conflictos en las fronteras. Santa Fe, por su parte, no estaba dispuesta a arruinar su relación de amistad con estos grupos mediante acciones ofensivas. Por otra parte, aún en el siglo XVIII ambas ciudades arrastraban viejos conflictos relativos a los límites entre sus jurisdicciones, situación que no facilitaba el diálogo y la concertación (Areces 2002, Barriera 2006). Frente a la falta de acuerdos para llevar adelante la estrategia ofensiva propuesta sobre los indios insumisos, el Colegio Máximo de Córdoba se erigió como mediador del conflicto entre las dos jurisdicciones, proponiendo retomar las negociaciones con los abipones con miras a lograr su reducción con el apoyo de las dos ciudades involucradas (Dobrizhoffer [1784] 1969, Lucaioli 2011).

5 Paucke (2010) da un claro protagonismo al colegio de Santa Fe en las negociaciones para la fundación de San Javier. Dobrizhoffer ([1784] 1969), por su parte, plantea la importante labor del P. Provincial D. de Horbegozo en las negociaciones entre Vera Mujica e Ychoalay para la fundación de Jerónimo.

6 Cuando nos referimos a las relaciones interétnicas, partimos de la definición de Barth, que entiende a los grupos étnicos como "categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos" (1976: 10-11).

7 La Compañía tenía una responsabilidad institucional, debía velar por la "integridad" los indios, por su reproducción cotidiana, además de garantizar la tarea de evangelización.

Nótese que en este tipo de situaciones –como la fundación de reducciones– es clara la actuación de la institución jesuita en tanto tal –en este caso el Colegio santafesino–, aunque de forma paralela va surgiendo también la figura individual del misionero como un actor particular y en cuyo carácter y capacidad de mando y persuasión descansaba el resultado de la empresa.

A propósito de las tratativas para la fundación de San Javier, Paucke comenta el rol de Burgés como árbitro entre el cacique Ariacaiquin y las autoridades santafesinas. Ante la visita del teniente de gobernador Echagüe al sitio donde se alojaba dicho cacique y sus seguidores, Burgés se empeñaba en mostrar a los indígenas que no todos los españoles eran iguales ni peligrosos, que existían hispanos con buenas intenciones. El cacique le preguntó a los padres, por medio del lenguaraz, si debía creerle al funcionario de Santa Fe: "Los Patres le aseguraron que él tenía tan buenas intenciones para con él como ellos mismos (...); que [el cacique] desechara esta mala opinión acerca de los españoles y se conviniera con ellos" (Paucke 2010: 158). Aquí vemos entonces la figura del misionero desempeñando múltiples funciones, como árbitro, embajador y juez, acercando a las partes, dando fe de las buenas intenciones de las autoridades coloniales y garantizando a los indios que no serían traicionados por Echagüe. De alguna manera, los jesuitas se posicionaron como asesores de ambos grupos, aconsejando a los caciques sobre cómo proceder frente a la oferta de reducción y garantizando a los funcionarios el accionar de los grupos indígenas implicados. Así, se vuelve difícil de imaginar el proceso de negociación y acuerdo de las reducciones prescindiendo de la figura del misionero y sus funciones como garantes y traductores del pacto interétnico.

Otro ejemplo de mediación jesuita en este sentido se corresponde a la fundación de San Jerónimo de indios abipones. Específicamente en lo que atañe a las relaciones interétnicas entre indígenas e hispanocriollos en este contexto, sabemos que la Compañía, con sede en el Colegio de Córdoba, envió al Procurador de la Provincia, Diego de Horbegozo, para "que fuese medianero de paz, y si la conseguía, que la asegurase con una nueva reducción" (Muriel 1919: 61).

Luego de la exitosa fundación de San Francisco Javier de indios mocovíes en 1743, al año siguiente comenzaron las tratativas para la reducción de los abipones aliados a aquellos indios. Como comenta Dobrizhoffer, los abipones solían frecuentar dicha reducción y "cautivados tanto por el suave coloquio de los Padres como por sus regalitos, comenzaron a probar y desear para ellos aquél género de vida en el que veían descansar a los mocobíes" ([1784] 1969: 119).

Dobrizhoffer nos da una muestra de la negociación que debieron realizar los jesuitas para lograr la reducción de los abipones. Este misionero destaca el rol mediador de Horbegozo, quien "trató diligentemente con los abipones que iban con frecuencia a la ciudad de Santa Fe y con el teniente de gobernador Francisco de Vera Mujica: con éste para que estableciera la reducción, con aquéllos para que la aceptaran" (Dobrizhoffer [1784] 1969: 120). Pero, en la misma página, también muestra la capacidad de los indígenas para negociar sus propias condiciones: los jóvenes serían instruidos en la religión, mientras que los viejos no serían obligados a la evangelización. Vera Mujica y Horbegozo debieron aceptar esta condición "no óptima" (Dobrizhoffer [1784] 1969: 120), pero que los acercaba a un acuerdo y permitía un inicio de conversión.

Dobrizhoffer relata que Horbegozo partió tierra adentro, hacia el campamento de los abipones en las costas del río Ychimaye, "tanto para ganarse la voluntad de todo el pueblo como para observar

la conveniencia del lugar donde debía establecerse el pueblo". Y luego, volvió a la ciudad de Santa Fe, para tratar de asegurar la contribución material de los españoles para la concreción final del acuerdo. (Dobrizhoffer [1784] 1969: 123). Sin embargo, como muchas veces recalca el autor, los españoles se desentendieron de la manutención prometida.

Así, una queja corriente de los misioneros fue el poco apoyo –tanto económico como militar– que obtuvieron de las ciudades y gobernaciones y cómo en gran medida las autoridades no cumplían los pactos sellados al momento de las fundaciones. Este tema fue recurrente en la dinámica interétnica de esta zona fronteriza, y será analizado más adelante en este trabajo.

Conflictos con lenguaraces y búsqueda del monopolio de la comunicación

Durante los primeros años luego de la fundación de una reducción, los misioneros tuvieron que contar con intérpretes que tendieran puentes de comunicación con los nativos. Como veremos a continuación, los jesuitas siempre fueron conscientes de los problemas y peligros que implicaba depender de lenguaraces nativos o de origen hispánico. Podemos suponer que el gran interés que tuvieron por aprender las lenguas nativas fue no sólo para poder transmitir la palabra divina en un lenguaje que los indios comprendieran, sino fundamentalmente para poder prescindir de esos (otros) intermediarios y evitar los problemas y desencuentros que aquellos pudieran ocasionar intencionalmente o no. Asimismo, dominar las lenguas nativas los colocaba en una situación de "monopolización" de la comunicación entre la reducción y el mundo hispanocriollo.

En su Relaciónde la fundación de San Xavier, el padre Burgés hace hincapié en los inconvenientes que causaron los "malos" lenguaraces en los primeros tiempos de San Javier. Este jesuita destina los párrafos finales de su escrito a la valoración de los dos lenguaraces que actuaron en los primeros momentos de la reducción: "puedo asegurar con toda verdad que no me dieron tanto que hacer y tantos sinsabores los Mocobis infieles y barbaros como estos dos Lenguarazes Christianos y españoles".[8] Sobre la mujer lenguaraz, Burgés se queja de su poca predisposición y mala gana para llevar a cabo su tarea, incluso teniendo en cuenta que la paga que recibía era muy buena. A pesar de sus conocimientos de la lengua mocoví, el misionero destaca que no era fiable porque en realidad no traducía lo que él decía, sino que se aprovechaba de su situación privilegiada para sacar provecho personal. Por ejemplo, cuando Burgés intentaba enseñar los rudimentos del cristianismo a sus indios reducidos:

> iba yo sugiriendo lo que les havia de decir de los Mysterios de Nuestra Santa Fe, y reparé que el auditorio, especialmente las mugeres, mostraban inquietud; pregunté a la Lenguaraz que es lo que les havia dicho? Y me respondio: (respuesta ordinaria suya) le he dicho lo que V. Padre me ha dicho. Y averiguado bien lo que les decía, era reprehender a algunos indios porque no quisieron acompañar a su marido al monte; este fue el misterio, asumpto de aquella platica. (...) tube mucho que sufrir, asi por su mala voluntad como por su infidelidad.[9]

8 Burgés, F. *Relación de la fundación del Pueblo de San Javier de los mocobís, por su fundador el P. Francisco Burgés de la Compañía de Jesús en el año de 1764*. Colección de Angelis, BNRJ, 508 (33).

9 Burgés, F. *Relación de la fundación del Pueblo de San Javier de los mocobís, por su fundador el P. Francisco Burgés de la Compañía de Jesús en el año de 1764*. Colección de Angelis, BNRJ, 508 (33).

Libro de Actas Digitales / ISBN 978-987-28041-8-3

El otro caso era el de un muchacho que, si bien no tenía malas intenciones, no resultaba útil por su débil manejo del idioma mocoví, e incluso también del español. Así, Burgés comenta sobre algunos malos entendidos causados por el poco conocimiento de este joven:

> preguntabale como decian los Mocobis: Tu, y me respondía: que es Tu, Padre? Deciale que si no sabia lo que era Tu? Si no havia oído jamas decir: Tu y Yo? Y respondía: Padre, Tuyuyo está en las lagunas, aludiendo a un pajarraco llamado Tuyuyo. Preguntabale como decían: Pantorrilla; y respondia: no Padre, no tiene el Mocobi esa palabra. Preguntabale como decian los Mocobis Paladar; y me respondía lo mismo. Instabale Yo: pues hombre, no tienen los Mocobis Paladar? No tienen pantorrilla? Respondia frescamente que no tenían.[10]

Tiempo después, dichos dudosos traductores fueron despedidos, y en su lugar llegó Faustino de Casco, un muchacho también de origen español que actuó como lenguaraz en el Chaco, en múltiples situaciones y perduró en sus funciones durante la estancia jesuita.

Con el correr de los años, los jesuitas lograron dominar las lenguas nativas y ya no fueron necesarios los lenguaraces en el contexto de la reducción. Por ejemplo, Dobrizhoffer relata cómo él mismo ofició de traductor entre el teniente Barreda y los abipones de San Fernando en ocasión del traslado de la fundación hacia otro sitio:

> Ya preparados nosotros para la partida, los abipones se quedaban quietos en sus chozas. Barreda, ya a caballo, pasó revista conmigo a cada uno. Les decía, con voz siniestra y amenazante, teniéndome por intérprete, que consideraran una y otra vez lo que estaban por hacer. Que quienes lo siguieran serían considerados amigos, pero quienes quedaran allí serían obligados por las fuerzas vengadoras de Ychoalay y de los españoles de Santa Fe (Dobrizhoffer [1784] 1969: 234-235). (El destacado es nuestro)

Otro caso en el que se demuestra la importancia del dominio del lenguaje indígena por parte del padre misionero sucedió cuando Dobrizhoffer regresaba de un viaje desde Santiago del Estero hasta la misión de la Concepción, acompañado de un grupo de soldados santiagueños. Relata el jesuita que, atravesando la selva una madrugada se encontraron por sorpresa con un grupo de abipones; estos últimos creyeron, en un principio, que se trataba de un ataque de los españoles). Aquí el jesuita se posicionó como el mediador natural, mostrando conocer el lenguaje, los hábitos nativos y a los indios involucrados. Nadie mejor que él para oficiar de traductor y árbitro, evitando así el enfrentamiento (Dobrizhoffer [1784] 1969: 223).

Dominando las lenguas nativas, los padres misioneros lograron con el tiempo prescindir de esos otros mediadores, monopolizando el diálogo interétnico. Esto también se entrelaza con su búsqueda de administrar y digitar la comunicación con las ciudades, como veremos a continuación.

10 Burgés, F. *Relación de la fundación del Pueblo de San Javier de los mocobís, por su fundador el P. Francisco Burgés de la Compañía de Jesús en el año de 1764*. Colección de Angelis, BNRJ, 508 (33).

Búsqueda del manejo y control de la información

Las funciones mediadoras de los jesuitas no se limitaron únicamente al momento de negociaciones y acuerdos, sino que se fortalecieron y diversificaron en el contexto reduccional. En este sentido, señalamos otra importante función de mediación que colocaba a los misioneros como intermediarios entre el mundo hispanocriollo y el indígena: aquella que se relaciona con su monopolio en el manejo de la información dentro de la reducción y hacia el exterior. Eran ellos quienes escribían a los funcionarios coloniales –tenientes de gobernador y gobernadores–, autoridades de la orden o colegas de otras misiones, para informar sobre el estado de su pueblo, solicitar o movilizar ayudas económicas y defensivas, o contar acerca del comportamiento o ánimo de los indígenas.

Una cuestión muy importante del diálogo y la comunicación entre los misioneros y la autoridad colonial, que se encuentra sistemáticamente en las cartas y crónicas que consultamos, estaba relacionada con los pedidos de ayuda económica y militar:

> De mucho consuelo me ha sido la de VS y celebro mucho la acertada elección de alcalde en la persona de VM de cuyo celo y prudencia espero muchos aciertos así para la gloria y servicio deDios como para bien y alivio de esa afligida república y aún para el adelantamiento de esta reducción cuyos miembros aunque hasta ahora no he mirado como catecúmenos sino como a energúmenos no he perdido la esperanza de que se lograrán los trabajos de los sacerdotes empleados en su cultivo, cuando de parte de los ministros reales se apliquen los medios necesarios para la pacificación de este gentío y para [?] su orgullo, y mientras esto no se hace no puedo asegurar nada en particular del estado de la reducción.[11]

Como se observa en este fragmento de una carta enviada por el padre Brigniel al alcalde de Santa Fe, si las autoridades civiles no contribuían con los auxilios pautados al momento de la fundación, las reducciones no lograrían sus objetivos y los indios continuarían siendo energúmenosque ponían en peligro al mundo hispanocriollo.

También es interesante destacar que con el tiempo, algunos indígenas fueron adaptándose a la realidad misional y en muchos casos pudieron ignorar o incluso manipular a los misioneros, usándolos ellos de intermediarios para lograr sus propios objetivos. Por ejemplo, en una carta que envía el misionero Lorenzo de la Torre al gobernador de Paraguay Carlos Morphi, se muestra cómo el indio Salvador Cabañas insiste para que el jesuita –explícitamente incómodo con el rol que le toca desempeñar– le escriba una carta a la autoridad paraguaya, que luego entrega el indio en persona, y que tiene un pedido personal muy concreto:

> Muy señor mío y mi venerado dueño, repito esta a VS más de fuerza que de gana pues no intento molestar a VS en la menor cosa, sino es por evitar el mayor mal que me pueda acaecer por manos de estos indios tan falsarios y así, hoy va por portador de esta el indio Salvador Cabañas, quien me ha apurado, entre otros, para hacer esta carta, y chasqui a VS siendo el mismo chasquero y el

11 Carta de José Brigniel al Alcalde de Santa Fe. San Jerónimo del Rey, 22 de enero de 1752. AGN IX, 4-1-2.

> empeñado a hablar a VS sobre este alboroto y remedio de ello con la traída del nuevo cacique, que intentaban como insinué a VS ayer, digo en la antecedente a esta; estimare a VS no se muestre disgustado con este indio, porque es el mayor embustero de ellos (...). Este indio quiere que VS le de un sombrero.[12] (El destacado es nuestro)

Es decir, la mediación podía darse de forma voluntaria pero también como resultado de estrategias indígenas, quienes echaban mano de los misioneros en tanto herramientas de interacción para entablar relaciones con otros agentes del sector colonial o acceder a bienes específicos.

Sólo en casos excepcionales, sobre todo hacia fines del período jesuita, se comienzan a observar algunas ocasiones en las que los caciques saltearon a los padres misioneros y buscaron entablar contacto directo con los funcionarios. Uno de esos casos fue el cacique Cithaalin –que más de un dolor de cabeza le dio a los misioneros de San Javier. Cuenta Paucke que un buen día este cacique abandonó con los suyos la reducción y se dirigió hacia la ciudad de Santa Fe, para denunciar ante el teniente que los padres no le repartían la yerba mate suficiente: "este alborotador turbulento, una vez llegado a Santa Fe, no se encaminó al Colegio sino en derechura al comandante, acusó al P. Burgés de ser tan mezquino y no darle suficiente yerba para tomar" (Paucke 2010: 234).

De todos modos, consideramos que este tipo de acciones –poco frecuentes y limitadas a unos pocos personajes indígenas altamente mestizados y carismáticos– solo fue posible luego de largos años de intensa interacción y trato cotidiano de estos individuos con los misioneros a cargo.

Mediación en el contacto entre españoles e indios reducidos

Los jesuitas tenían visiones bastante peyorativas con respecto a la sociedad hispánica, o por lo menos a ciertos sectores del mundo hispanocriollo. La lectura de las crónicas y otros documentos nos marca una tendencia aceptada entre los misioneros a repudiar el contacto y convivencia de los indios con los hispanocriollos. De estos contactos solo podía esperarse la degradación y el vicio devenidos del mal ejemplo que los hispanocriollos ejercían sobre los indios. Este supuesto se basaba en dos principios solidarios entre sí: por un lado, los indios poseen un carácter ingenuo y manipulable; por otro, los hispanocriollos son propicios a aprovecharse de ellos y embaucarlos en busca de lucro y beneficio personal. Es por ello que los padres jesuitas se adjudicaban la función de ejercer como intermediarios indispensables, por ejemplo, en los intercambios comerciales entablados entre los indios reducidos y los vecinos de las ciudades españolas. A su vez, prohibieron cualquier tipo de relación o contacto entre los españoles y los indígenas reducidos, a no ser que alguno de ellos estuviera presente:

> se prohibió que algún español comprara algo de los indios, salvo que estuviere presente el misionero en cuya presencia debía hacerse el negocio con el indio. El motivo fue porque los españoles aprovechaban el desconocimiento del valor de las cosas y la incapacidad de comercial por lo cual hacían un gran perjuicio a los indios (...) [Además] a todos los españoles se prohibió partir de ningún

12 Carta de Lorenzo de la Torre a Carlos Morphi. Nuestra Señora del Rosario y San Carlos del Timbó, 15 de septiembre de 1767. AGI, Buenos Aires 178.

> modo a la reducción, salvo que ocurriera con el permiso del Comandante y en causas de la mayor importancia con un billete al misionero al cual debían saludar sin antes haber permanecido junto a algún indio. En consecuencia ellos debían permanecer durante la noche en la vivienda del misionero y en caso de que tuvieren que hablar algo importante con los indios, debía realizarse esto en presencia del misionero (Paucke 2010: 223).

Sin embargo, es importante destacar, como aseveran Farberman y Ratto, que ese aislamiento buscado por los misioneros no debe hacernos perder de vista los múltiples contactos interétnicos que sucedían en la práctica, en forma de "relaciones comerciales y laborales que vincularon a los conjuntos sociales que se querían separados: españoles, tributarios, mestizos, catecúmenos e infieles" (2014: 12).

Administración de la ayuda colonial y de los recursos europeos

Si bien se suponía que las ciudades brindarían auxilio y protección a las reducciones, la realidad es que esos apoyos tampoco fueron como se pautaron. Tanto Paucke como Dobrizhoffer relatan diversas situaciones en las que la ausencia de contribuciones materiales y de ayuda militar colocó a las reducciones en una frágil posición, haciendo peligrar su subsistencia.

Dobrizhoffer, por solo citar un claro ejemplo de esta situación, relata el panorama en la reducción del Rosario, de indios abipones. Dicha reducción, patrocinada por la ciudad de Asunción, fue "la más pobre y llena de calamidades, la cual debió luchar –y yo fui testigo de ello– durante dos años contra la extrema pobreza y contra la insolencia de sus bárbaros" (Dobrizhoffer [1784] 1969: 268). Este jesuita destaca la soledad con la que se encontró en aquel páramo, y la total falta de apoyo de las autoridades asunceñas, que se negaban a contribuir con las "cosas más indispensables para mí y para los indios, sin las cuales no podría soportarse la vida ni la conservación de la misión" (Dobrizhoffer [1784] 1969: 280). Además de las carencias materiales, se veían amenazados por los ataques constantes de grupos mocovíes y tobas no reducidos y por luchas con otros grupos abipones. Pero ante estos peligros, el gobernador paraguayo nunca envió el apoyo militar que se esperaba:

> Perdimos la esperanza de recibir auxilios de los españoles, y llegaron cuatro soldados, que llamarías cadáveres expirantes sacados de un fortín. Yo juraría que esta miserable especie de hombres había venido a morir allí y no a matar enemigos. Ellos mismos decían que habían sido arrancados enfermos de sus lechos por orden del inexorable Jefe de los guardias, para morir (Dobrizhoffer [1784] 1969: 322).

Los indios reducidos, por su parte, demandaban al misionero bienes, comida y protección, tal como había sido pautado al momento de la fundación:

> Reservando las vacas para la cría dedicábamos los toros y los novillos castrados para carnear. Pero el afán de comer llevaba a los indios, despreocupados por el futuro, hasta las vacas jóvenes y más gordas. "Si alguna vez los toros llegan a parir, les respondía yo, entonces maten las vacas". Recibían de mala gana el

> reproche y amenazaban con dar la espalda a la misión. Si alguno de nosotros, recelosos de reprender a los bárbaros o queriendo captar su benevolencia dejaba los rebaños a su arbitrio, vería de pronto su predio sin animales. Si los reprochaba tenazmente, la ciudad [la reducción] sin habitantes. Si pide al Gobernador nuevo refuerzo de vacas, se dirá que el misionero es pródigo y se condenará su liberalidad para con los indios. Si se sabe que los indios, cansados de la pobreza y del hambre, se han evadido de la fundación, se acusará al Padre encargado de su cura de no tener fortaleza, achacándole abiertamente y con censuras la fuga de los indios. El misionero caerá en falta cualquiera sea la actitud que asuma (Dobrizhoffer [1784] 1969: 354). (El destactado es nuestro)

En este sentido, el fragmento anterior es muy esclarecedor, ya que muestra al misionero en constante negociación entre los nativos que pedían demasiado y las autoridades que retaceaban los aportes de ganado y otros bienes; entre "la voracidad los indios" y la "mezquindad de los españoles". En el medio, los jesuitas desplegaban sus estrategias para contener el descontento indígena y garantizar el desarrollo cotidiano de la reducción, recurriendo, incluso a la cooperación de otras instituciones de la Compañía.

En este sentido, el accionar misionero no era unívoco, podía establecerse en múltiples direcciones y no estaba exento de ambivalencias: bregaban por la separación tajante de los nativos con el mundo colonial, dada la desconfianza que les generaban los españoles –y sobre todo los del "populacho" (Paucke 2010: 224)– pero también inculcaban a sus indios el respeto hacia la sociedad hispanocriolla y la confianza hacia las autoridades, aunque luego se quejaban de la falta de cumplimiento de sus acuerdos.

Resulta interesante pensar a estos mediadores a través del concepto de identidades virtuales propuesto por Cardoso de Oliveira (1992). Mediante esta noción, el citado autor invita a considerar las múltiples identidades latentes y posibles de un actor social determinado, que se ponen en juego según determinados contextos. En nuestro caso, los misioneros eran enviados por el rey español en nombre de la civilización occidental, aunque al mismo tiempo se erigían como los defensores de los indígenas frente a los atropellos y excesos de los hispanocriollos. Desde este punto de vista, podían resaltar alternativamente su pertenencia europea o bien su proximidad con el mundo indígena, según la situación específica en la que se encontraban.

Mediaciones entre reducciones chaqueñas y misiones guaraníticas

Otro caso que nos resultó muy interesante para analizar se relaciona con los contactos entre las diferentes misiones y reducciones de la compañía en tierras paracuarias, articulando la interacción entre guaycurúes y guaraníes a través de la amplia red de cooperación jesuita.

No son pocas las menciones que realizan Paucke y Dobrizhoffer sobre la ayuda económica que las misiones de guaraníes aportaban a las reducciones chaqueñas: cada vez que las diferentes ciudades coloniales faltaban a su palabra y no contribuían con los recursos materiales necesarios para el funcionamiento de los pueblos, los misioneros en el Chaco se comunicaban con las autoridades de la orden

y con sus colegas situados con los guaraníes para pedirles auxilio. De esta manera, los jesuitas también articularon la relación entre los emplazamientos guaycurúes y de los guaraníes reducidos.

Paucke propone un claro ejemplo de esta situación. En una ocasión en la que pidió mayores recursos al teniente de Santa Fe, y por medio de éste, al gobernador de Buenos Aires, recibió "en vez de ganado sólo buenos consuelos" (Paucke 2010: 217). Entonces, con el permiso del P. Provincial, recurrió a la ayuda de las misiones guaraníes. Éstas, según cuenta el cronista, contribuyeron

> con placer; especialmente porque veían que sus pueblos mediante la conversión de estos mocovíes vivían en mayor paz y tranquilidad que antes de ser formada esta reducción. Pues los mocovíes, mis niños, hacían frecuentemente grandes correrías allende el Paraná y hostigaban de continuo estas misiones (Paucke 2010: 217-218).

Pero dicha contribución –compuesta por quinientas cabezas de ganado, tabaco, yerba mate y lienzo de algodón- no fue completamente gratuita y desinteresada. Como contrapartida, los guaraníes pidieron la liberación de los niños que habían sido cautivados por los mocovíes en distintos ataques a sus misiones, cuestión que Paucke realizó, según él, con la cooperación de sus indios reducidos. (Paucke 2010:218).

Es interesante tener presente que existía un diálogo fluido entre las distintas misiones, como también sabemos que había contactos cotidianos entre las diferentes estancias de la compañía en todo el territorio paracuario. Pero como muestra este caso, el intercambio no sólo estuvo dado por la cooperación desinteresada, sino que los guaraníes encontraron motivaciones para realizar donaciones a las reducciones de guaycurúes: por un lado, se sentían más seguros sabiendo que esos pueblos ejercían como diques de contención de los ataques a sus propias misiones, puesto que los indios reducidos tenían menos chances de cometer ataques que los no reducidos. Por otro lado, podemos suponer que la posibilidad de negociar la recuperación de niños cautivos habrá sido un aliciente más que interesante para cooperar con ganado y otros bienes. A su vez, Scala (2015) sostiene que la presencia de cautivos en las reducciones del Chaco indicaría que la contención de los conflictos no era tan generalizada como se creía.

Articulaciones entre diferentes universos simbólicos

Si ponemos la mirada en el plano simbólico –desenfocando las relaciones sociales entre diversos sujetos y sectores indígenas e hispanocriollos–, podemos pensar que los misioneros intermediaron por medio de la doctrina y la enseñanza entre las cosmovisiones guaycurú y occidental, ya sea promoviendo y acompañando el pasaje del "salvajismo" a la "civilización", o tolerando ciertas prácticas nativas y sincréticas que adaptaban al ideal religioso cristiano. Si bien el objetivo deseable era, en líneas generales, suplantar la pagana cosmovisión indígena por el paradigma cristiano, en los hechos, los esfuerzos en este sentido lograron resultados menos ambiciosos. En ocasiones, la aceptación e incorporación de costumbres cristianas se produjo de forma paralela y superpuesta a las formas tradicionales; en otras, ocurrieron adaptaciones e imbricaciones culturales (Vitar 2005, Scala 2015).

En este plano simbólico, los misioneros se instalaron como mediadores y guías del pasaje desde la cosmovisión nativa y la forma de vida nómada de los cazadores-recolectores hacia el cristianismo y la vida propia de la sociedad occidental. Buscaban cultivar a los indios, en la doble acepción que implicaba "instruir, civilizar y 'cultivar sus almas'"(Scala 2015: 51), pero también encaminarlos hacia el trabajo agrícola y el sedentarismo. En este sentido, se erigieron como puentes en el pasaje del "salvajismo" a la "civilización"; buscando así el pasaje de la naturaleza a la cultura, del indio como "fiera salvaje" al indio cristiano y civilizado.

En esta doble función de catequizar y civilizar a los "salvajes" chaqueños, era menester sedentarizarlos, organizarlos espacial y temporalmente y enseñarles la disciplina del trabajo. Wright plantea que tanto las reducciones jesuitas como posteriormente las franciscanas buscaron emprender "una educación cultural integral del indígena para 'integrarlo' al estatus de 'cristiano', o sea, de un ser civilizado y redimible; una conversión total para transformarlo en un ser útil a la sociedad" (Wright 2003:138). El paganismo, el nomadismo, la ociosidad y la haraganería eran las principales prácticas culturales que se debían erradicar para poder encauzar a los grupos guaycurúes "en el correcto orden del mundo según la visión europea y mercantilista de la época" (Iparraguirre 2011: 75). Pero para llevarlos hacia esa vía, era necesario primero disciplinar sus acciones, controlar sus prácticas culturales e imponerles la temporalidad propia de la sociedad europea, tarea difícil que Paucke pudo lograr relativamente en el contexto de San Javier, mientras que Dobrizhoffer prácticamente no pudo llevar a cabo en sus distintas experiencias misionales con los indios abipones.

Paucke se embarcó en una búsqueda constante en pos de la "civilización" de los mocovíes, aunque sus métodos implicaron una gran cuota de tolerancia y de gradualismo. Entendía que para acercar a sus indios a la fe cristiana y a los modos de vida civilizados debía tener paciencia y buscar diferentes vías de acceso que los motivaran a aceptar suinstrucción. Este jesuita llegó al pueblo años después de su fundación, que había ocurrido en el año 1743, por lo que ya se encontraba en pleno funcionamiento. Rápidamente se amoldó a las tareas que le encomendaba F. Burgés, su superior, hasta que unos años después quedó al mando de la reducción. Haber permanecido hasta la expulsión en una misma misión le permitió un contacto cotidiano y a largo plazo con los nativos reducidos, con los que pudo desarrollar relaciones personales y afectivas y emprender proyectos civilizatorios de larga duración. Su carisma fue determinante desde sus inicios en San Javier, logrando incluso imponerse como mediador entre los antiguos misioneros y los mocovíes, como ya hemos observado.

Comentábamos anteriormente que los jesuitas buscaron eliminar o transformar ciertas actitudes y prácticas indígenas. Basándose en los cánones europeos, los misioneros se propusieron reformar muchas prácticas sociales y culturales, fundamentalmente las que dentro de su esquema de conocimiento resultaban radicales, como la poligamia, las prácticas chamánicas y el infanticidio, consideradas como muestras de la vida bárbara y alejada de la civilización (Vitar 2001b y 2003). Sobre el primer punto, tanto Paucke como Dobrizhoffer dan cuenta de los esfuerzos jesuitas por reformar el repudio a las esposas y la sexualidad no regida por el matrimonio, tratando de inculcar en los hombres el sacramento del matrimonio y la monogamia. Ambos autores coinciden en que la prohibición de la poligamia habría sido una de las razones que explicaban el rechazo de los hombres hacia el cristianismo:

> Fue para muchos obstáculo para abrazar la religión y para otros motivo de abandonarla, el hecho de constreñirse a un solo vínculo conyugal. Las mujeres jóvenes no sólo aprueban la ley de Cristo, sino que la aplauden; y convencen a sus maridos de que a los maridos ya bautizados no les está permitido en absoluto tomar otra mujer o abandonarla. Las viejas por lo contrario, tenidas como maestras de las costumbres, sacerdotisas del culto y oráculos del pueblo, siempre se opusieron tenazmente a los progresos de la religión ya que, cuanto más miembros de supueblo se adherían a Cristo, perdían más autoridad y sentía menoscabo su arte (Dobrizhoffer [1784: 1969: 362).

Si nos guiamos por el fragmento anterior, mientras que las mujeres jóvenes accedieron con relativo entusiasmo a la conversión, persiguiendo la vida monogámica con sus maridos, los hombres y las mujeres mayores habrían impuesto resistencias, unos porque querían mantener su vida poligámica; las otras porque veían en el catolicismo la posibilidad de perder su propio capital simbólico en la comunidad (Vitar 2001a). Creemos que estas actitudes se podrían comprender mejor a la luz de las transformaciones políticas y la adaptación de los liderazgos indígenas que ya hemos mencionado. Mientras que los líderes "tradicionales" veían en las nuevas costumbres cristianas el socavamiento de los pilares en donde se asentaba su autoridad –entre ellas, la poligamia como capital político, social y económico–, los jóvenes aspirantes podían encontrar en la opción cristiana y en el aval de los jesuitas nuevos caminos hacia el liderazgo y el ascenso social. Ya hemos señalado anteriormente que, en su mayoría, eran caciques secundarios los que se acercaban a solicitar reducción, evidenciando esta posible tendencia de los jóvenes a inclinarse por las nuevas posibilidades de la coyuntura colonial.

Además, esta cita nos permite señalar otro aspecto combatido por los jesuitas de igual forma a lo largo del continente americano; nos referimos al chamanismo religioso practicado por hombres y mujeres indígenas y considerado por los hispanocriollos como una demostración de la infidelidad y la falta de conocimiento de la verdadera religión. En el tomo II de su obra, Dobrizhoffer describe exhaustivamente el rol de los chamanes –hombres y mujeres– entre los abipones. El jesuita es consciente de la importancia de estos actores entre los indígenas y los describe de la siguiente manera:

> Porque creen que han recibido del espíritu maligno, al que consideran su abuelo, el poder de realizar actos sobrenaturales (...) no hay bárbaro que no crea en sus hechiceros; que el poder de estos puede acarrearles la muerte o la enfermedad, curarlos, predecir las cosas futuras o lejanas; atraer las lluvias, los granizos y las tempestades; las sombras de los muertos y consultarles sobre las cosas ocultas (Dobrizhoffer 1968: 78).

Scala (2015: 122) sostiene que la asociación entre el chamanismo y el diablo responde a una interpretación del misionero y no a una percepción nativa. En ese sentido, es posible que "la enseñanza jesuita haya apuntado a fortalecer esa asociación en su intento por erradicar de las reducciones las prácticas chamánicas". La autora apunta incluso a la invisibilización de las cualidades socialmente positivas relacionadas a los chamanes –como la de curar y atraer las lluvias–, reforzando al mismo tiempo los atributos negativos asociados a prácticas oscuras y a la muerte.

Tal como vimos en Dobrizhoffer, los misioneros construyeron una imagen demonizada de las mujeres hechiceras o "sacerdotisas" Vitar (2001a: 233). Junto con la búsqueda por erradicar las prácticas "mágicas" del chamanismo, el objetivo de los jesuitas era deslegitimar a esas mujeres que tenían tanto poder dentro de su comunidad, eliminando así "un foco de poder que podía amenazar el liderazgo absoluto al que aspiraban los misioneros" (Vitar 2001b).

Paucke también menciona a los hechiceros y a las prácticas chamánicas que realizaban entre los mocovíes. Entre otras cuestiones, relata las ceremonias en las que aquellos curaban las enfermedades "chupando el mal" del cuerpo del enfermo. Ahora bien, este misionero intentó demostrar que estas prácticas no eran más que simulaciones, buscando con ello deslegitimar el poder de los chamanes:

> Si fueran hechiceros y hechiceras todos los que se confiesan tales y a los cuales se conceptúa hechiceros, entonces bien la tercera parte de los indios serían hechiceros (...). Yo me di un gran trabajo en quitar a los indios esta creencia que entre ellos hubiere hechiceros. Yo descubrí todas las astucias y supercherías para que el pueblo ni se fiara de ellos ni los temiera. Yo predicaba en contra y les ordené en la iglesia pública que si ellos eran tales gentes, que ejercieren en mi algo de sus magias, pero yo estaba seguro, porque vi y sabía que ellos no podían hacer semejantes cosas (...). Al fin, tras toda mi fatiga aplicada, conseguí sin embargo que muchos indios despacharan de sus casas tales enfermeros, aunque otros aún los emplearan (Paucke 2010: 349).

Lo interesante aquí es constatar, mediante el fragmento anterior, que fue muy difícil para los jesuitas desacreditar a estas figuras y erradicar la legitimidad que tenían dentro de la comunidad. Las ceremonias chamánicas continuaron realizándose durante el período reduccional, ante la mirada condenatoria de los padres misioneros. En este sentido, Scala (2015: 125) concluye que "los jesuitas se tomaban las prácticas chamánicas casi como una afronta personal, el poder de persuasión del chamán enfrentado al del sacerdote, dejando en claro, a su vez, la absoluta oposición entre ambos mundos. En lo que los misioneros no tomaron recaudo fue que, como bien lo supo demostrar Levi Strauss, la eficacia y la legitimidad del chamán resulta de la confianza del pueblo y no a la inversa".

Con respecto al infanticidio, la actitud de los padres misioneros era notablemente más drástica que con la poligamia; los jesuitas lo concebían como una práctica que daba cuenta por sí misma de la barbarie de los pueblos nativos: "Las madres siguen con profundo llanto y sinceras lágrimas la muerte de sus hijos provocada por una enfermedad. Pero ellas golpean a los recién nacidos contra el suelo con toda tranquilidad para quitarles la vida" (Dobrizhoffer [1784] 1968: 104). De esta manera, se trataba de una costumbre que había que erradicarpor completo; así Paucke señala que: "Nosotros teníamos que estar alertas de continuo que no ocurriera más un semejante asesinato de niños" (Paucke 2010: 206).

Frente a esa violencia "salvaje" ahora repudiada de las madres con sus hijos recién nacidos, Dobrizhoffer admite que "después que abrazaron la ley divina por nuestras enseñanzas, la barbarie se calmó en las madres. Sus manos ya no se manchaban con la sangre de sus hijos; y los progenitores abipones admiraban con ojos alegres los brazos de sus esposas cargados con sus queridas prendas" (Dobrizhoffer [1784] 1968: 104). Es interesante esta cita, ya que el jesuita se preocupa por mostrar un cambio

drástico entre el antes y el después de su intervención, un cambio sin precedentes en otros aspectos culturales y económicos que el mismo Dobrizhoffer reconoce como tibios o reversibles a corto plazo fuera de la mirada de los padres. Quizás sea el tipo de transgresión o el peso del pecado que se vinculaba a estas prácticas las que impulsan a los misioneros a negar la posibilidad de que continuaran vigentes e, incluso, a elaborar otras explicaciones como el control de la natalidad o densidad de la población.

El infanticidio se explicaba, entonces, únicamente por la ausencia de la verdadera fe, que mantenía a los nativos en estado salvaje, cometiendo crímenes impensados entre la gente civilizada y cristiana. Frente a esta oposición, el evangelizador oficiaba como una llave de doble funcionalidad, por un lado, custodiaba y permitía el ingreso al mundo occidental a la vez que, por otro, impedía el regreso del hombre cristianizado a las costumbres propias de la infidelidad. En este sentido es que planteamos que los jesuitas se arrogaron el rol de acompañar y guiar el pasaje del salvajismo a la civilización. Se trata de un pasaje con una única dirección permitida y que se vislumbra en numerosos aspectos de la vida cotidiana y espiritual; desde el nacimiento –aboliendo las formas de infanticidio– hasta la muerte, salvando las almas por medio del bautismo y la erradicación de las formas paganas de enterramiento.

Es interesante detenernos en esta mediación en el momento de morir, ya que una gran preocupación de los padres misioneros fue suministrar el bautismo al enfermo en su lecho de muerte, garantizando por lo menos una muerte cristiana –y la posibilidad de la vida eterna– luego de una vida terrenal transitada en el paganismo.

Como planteamos anteriormente, evangelización y civilización eran dos objetivos simultáneos y complementarios para los misioneros jesuitas, aunque cada uno de ellos los jerarquizaba a su manera. En el relato de Dobrizhoffer se deja ver que el jesuita no dedicaba tanto tiempo e intensidad a la enseñanza religiosa de los abipones como sí lo demuestra Paucke para con los mocovíes. Además, si tenemos en cuenta las descripciones que realiza sobre las creencias indígenas, Dobrizhoffer parece haber tenido una actitud más receptiva para conocer las costumbres ceremoniales y religiosas indígenas. Toda la obra deDobrizhoffer deja entrever que su experiencia entre los grupos abipones estuvo regida en menor medida por un interés evangélico y civilizatorio, y más por un sentido práctico ligado a la supervivencia y convivencia con los indígenas.

Finalmente, sostenemos que las instancias de mediación propiciadas por los jesuitas no se dieron únicamente en el tiempo de la acción misional sino que es posible abordar desde esta óptica sus obras literarias escritas luego de la expulsión, entendiéndolas como el resultado de la intersección simultánea entre el mundo colonial y el indígena, el imaginario occidental europeo y las cosmovisiones americanas, el cristianismo y la infidelidad. Si para fines del siglo XVIII "viajar era sinónimo de conocer" (Cicerchia 2005), relatar y publicar aquellas travesías constituía una forma efectiva de divulgar ese conocimiento, de abrir en Europa ventanas sobre los paisajes y las historias americanas.

Con sus crónicas, Paucke y Dobrizhoffer establecieron un canal de comunicación o un puente de conocimiento entre esta región de América y el continente europeo. Estos misioneros, al igual que muchos otros viajeros que escribieron sus propias crónicas, dieron a conocer sus relatos e historias del nuevo mundo entre las poblaciones del viejo continente y contribuyeron a forjar los imaginarios que las elites letradas europeas tejieron sobre la naturaleza y los habitantes de América. En este sentido, la escritura y divulgación de estos libros habría continuado el círculo de mediación señalado en el pleno

de los imaginarios.

Consideraciones finales

En estas páginas nos hemos propuesto señalar diferentes formas de intermediación jesuita en el espacio fronterizo del Chaco austral, que hemos podido identificar a partir de la lectura de las fuentes seleccionadas. Los misioneros se erigieron como figuras clave de la interacción social y el mestizaje cultural entre indígenas e hispanocriollos, tanto en el momento de la fundación de las reducciones como luego en la cotidianeidad de la vida reduccional en aquellos enclaves fronterizos. También hemos buscado demostrar que su función mediadora no se agotaba en las relaciones interétnicas entre los nativos y la sociedad colonial, sino que también podía darse en el marco de relaciones entre misiones chaqueñas y guaraníticas.

Asimismo, señalamos que puede interpretarse a la mediación cultural desde un plano simbólico: los misioneros actuaron como puentes en el pasaje del "salvajismo" a la "civilización", aunque este pasaje en la práctica tuvo resultados relativos y desparejos según cada situación particular. Dicha mediación pretendía tender lazos entre determinados aspectos de los imaginarios simbólicos de los grupos culturales involucrados. En este sentido, prestamos atención a los diálogos propiciados por los misioneros, según nuestro entender, entre diferentes cosmovisiones o paradigmas culturales: la "civilización" occidental y cristiana entrando en contacto con el "salvajismo" chaqueño. Un contacto dirigido y digitado a conciencia, que apuntaba al avance sin pausa de la civilización occidental por sobre la barbarie indígena y en donde descansaba la esperanza de la conversión y la salvación de las almas. En este "encuentro digitado" entre culturas, los jesuitas se erigieron como los constructores de puentes que estimulaban y hacían posible ese pasaje, a la vez que actuaban como "guardianes" de la "civilización", buscando impedir elretorno hacia el "salvajismo".

Por último, propusimos que las obras de Paucke y Dobrozhoffer podrían ser consideradas como herramientas de mediación cultural, ya que contribuyeron a forjar los imaginarios europeos sobre los nativos chaqueños, relacionando nuevamente al "salvajismo" con la "civilización".

Fuentes editadas y bibliografía

Ares Queija, B. y Gruzinski, S. 1997. (coords.). *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: EEHS.

Ávila, Lázaro. 1994. "Los cautivos en la frontera araucana". *Revista Española de Antropología Americana*, 24:191-207.

Barth, F. 1976. (comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, FCE.

Boccara, G. 2005. Génisis y estructura en los complejos fronterizos euro- indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Watchel. *Memoria americana* 13: 21-52.

Cardoso de Olivera, R. 1992. *Etnicidad y Estructura social*. México, CIESAS.

Cicerchia, R. 2005. Viajeros. Buenos Aires, Troquel.

Dobrizhoffer, M. 1969. Historia de los abipones. T. III. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.

Farberman, J. y Ratto, S. 2014. Actores, políticas e instituciones en dos espacios fronterizos chaqueños: la frontera santiagueña y el litoral rioplatense entre 1630-1800, *Prohistoria*, Vol 22.

Furlong, G. 1967. Noticia biográfica y bibliográfica del Padre Martín Dobrizhoffer. En Dobrizhoffer, M. *Historia de los Abipones*. T. I. (pp. 15-49), Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.

Iparraguirre, G. 2011. *Antropología del tiempo. El caso Mocoví*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Lucaioli, C. P. 2011a. *Abipones en las fronteras del Chaco. Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

___________. 2011b. Creatividad, adaptación y resistencia. Ychoalay, un cacique abipón en la frontera austral del Chaco (Siglo XVIII). *Folia Histórica del Nordeste* 19: 91-117. Resistencia, Argentina.

___________. 2011c. El poder de los cautivos: relaciones sociales entre abipones e hispanocriollos en las fronteras del Chaco austral (siglo XVIII). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* 11, Debates [En línea], URL: http://nuevomundo.revues.org/62091. París, Francia.

Lucaioli, C. P. y Latini, S. H. 2014. Fronteras permeables: circulación de cautivos en el espacio santafesino. *Runa* 35 (1): 113-132. Buenos Aires, Argentina. (ISSN: 1851-9628).

Mayo, C. 1985. "El cautiverio y sus funciones en una sociedad de frontera. El caso de Buenos Aires (1750-1810)". *Revista de Indias*, 45 (175):235-243.

Muriel, D. 1919. *Historia del Paraguay de 1747 a 1767*. Madrid. Librería General de Victoriano Suárez. Colección de libros y documentos referentes a la historia de América. Tomo XIX.

Nacuzzi, L. R. 2014. Los caciques amigos y los espacios de la frontera sur de Buenos Aires en el siglo XVIII. TEFROS; Lugar: Río Cuarto; p 103 - 139

——2010. Introducción. En Nacuzzi, L. y Lucaioli, C. (comps.). *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*. (pp. 7-19). Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

——1998. *Identidades Impuestas*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Nacuzzi, L. R. y Lucaioli, C. P. 2011. El trabajo de campo en el archivo: campo de reflexión para las ciencias sociales. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* X: 47-62. ISSN: 0327-6627. Buenos Aires, Argentina. (ISSN: 22507671 en línea).

Ortelli, S. 1999. "Historias de cautivos y agregados. La incorporación de no-indígenas entre los comanches y los ranqueles en el siglo XIX". *Cuicuilco,* 6 (17):153-171.

Paucke, F. 2010. *Hacia allá y para acá*. Santa Fe: Espacio Santafesino Ediciones.

Quijada, M. 2002. Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX). *Revista de Indias*, 62 (224), 103-142.

Santamaría, D. 1998. Apóstatas y forajidos. Los sectores sociales no controlados en el Chaco. Siglo XVIII. En A. Teruel y O. Jerez (comps.), *Pasado y presente de un mundo postergado*: 15-34. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.

Scala, M. J. F., 2015. *La reducción jesuítica de San Javier de indios mocoví: Historia y relaciones interétnicas en las fronteras del Chaco austral en el siglo XVIII*. Tesis de Lic., no publicada. Universidad de Buenos Aires.

Socolow, S. M. 1992. Spanish captives in indian societies: Cultural contact along the argentine frontier 1600-1835. *The Hispanic American Historical Review*, 72 (1):73-99.

Vitar, B. 2003. Algunas notas sobre las figuras de los líderes chaqueños en las postrimerías del siglo XVIII. En Mandrini, R. y Paz, . (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*: 407-428. Tandil, Centro de Estudios de Historia Regional-Universidad Nacional del Sur-Instituto de Estudios Histórico Sociales.

Libro de Actas Digitales / ISBN 978-987-28041-8-3

MAGALI G. TORRES
Profesora en Historia
Universidad Nacional de Luján
Departamento de Ciencias Sociales. División Historia
Programa de Estudios Históricos Antropológicos Americanos
torres_magali@hotmail.com.ar

GUARANIES, INDIOS INFIELES, HISPANO-CRIOLLOS, LUSO-BRASILEROS. LAS RELACIONES INTERETNICAS EN LA REGIÓN SEPTENTRIONAL DEL RIO URUGUAY EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII[1]

Resumen
El presente artículo se centra en realizar un análisis de las relaciones e interacciones a nivel cultural, económico y social, resultado de los diferentes mecanismos de resistencia, complementariedad, mestizaje, etc. desplegados por los actores en contacto en la región septentrional del Río Uruguay entre 1767 y 1801, utilizando una selección de fuentes documentales inéditas pertenecientes al Archivo General de la Nación (Argentina).
De modo preliminar se pretende indagar los contactos interétnicos con el objeto de identificar y comprender los cambios y trasformaciones que se generaron hacia dentro del complejo de las reducciones misioneras - guaraní- orientales, y hacia afuera del mismo, es decir, la campaña oriental del río Uruguay, espacio habitado por grupos de indígenas mayormente charrúas, minuanos y tupi y por pobladores y autoridades imperiales hispano-criollos y luso-brasileros, en la segunda mitad del siglo XVIII.

Introducción

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, la administración borbónica de España llevó a cabo diferentes reformas con la intención de superar el estancamiento económico del Imperio, aumentar la recaudación fiscal e intentar obtener un mayor control y ocupación efectivo del territorio y definición de sus fronteras en sus dominios coloniales. A su vez, dichas reformas tendrán como fin eliminar cualquier obstáculo y competencia a la soberanía real, como por ejemplo la autoridad de la Iglesia, resultando la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767.

En este contexto, en la región oriental del río Uruguay se generaron cambios tanto hacia dentro del espacio misionero guaraní como hacia fuera del mismo, donde se implementarán diferentes estrategias políticas, religiosas y militares de dominación –principalmente con la instalación de pueblos, villas y fuertes hispano criollas-, con el objetivo de hacer frente al avance territorial del imperio portugues.

En el presente análisis, el espacio elegido como objeto de estudio, es la región de Septentrional del río Uruguay, delimitada por el sur por la desembocadura del río Queguay -o Gueguay- (área ocupada por los siete pueblo guaraníes orientales, territorio perteneciente al Departamento de San Miguel desde la década de 1770) hasta las nacientes del río Negro (donde se estableció el fuerte Santa Tecla) y por el

1 Este trabajo es parte de una investigación mayor en curso, que comprende parte mis investigaciones en el PROEHAA que dirige la Dra. Néspolo y mi formación doctoral en curso. Por lo cual, esta presentación se propone ordenar que se conoce sobre la región, e intenta ordenar situaciones preliminares de un extenso repositorio documental relevado en análisis.

este pasando por la zona del río Yacuy y el río Pardo (con presencia de guardias militares portuguesas), hasta el nacimiento del río Uruguay (límite actual de Río Grande do Sul).

El cual, proponemos analizar en el periodo comprendido entre 1767 y 1801, como un "espacio de frontera"[2], espacio habitado y concurrido por diferentes actores: guaraníes, religiosos, autoridades de las reducciones misioneras, autoridades políticos-militares locales, pobladores hispano-criollos y luso-brasileros y las comunidades denominadas "infieles" no reducidos. Se propone observar los contactos interétnicos entre gente de diferentes culturas en el marco de sus condiciones particulares (poblador, miliciano, comerciante, indígena, etc.) constituyendo relaciones interétnicas complejas que amerita analizar, para poder ir examinando sí dicho espacio puede ser considerado como un "espacio políticamente consensuado".[3]

Por consiguiente, en esta ocasión presentamos en el primer aparatado un recorrido histórico de las relaciones interétnicas, contactos culturales, cambios y trasformaciones que se desplegaron entre los solos VXII y XVIII, en la región oriental del Uruguay. En el segundo apartado, en base a lo presentado con anterioridad, se propone una análisis de documentos inéditos pertenecientes al Archivo General de la Nación, con el objeto de identificar y analizar las interacciones entre los diferentes actores, a razón identificar las estrategias de supervivencia y de control políticos-militares y económicas, y por ende comprender los cambios y transformaciones a nivel cultural, social, económico y geopolíticos-defensivas-ofensivas que se van a desarrollar en la región disputada entre los imperios Ibéricos. Por último, el tercer apartado se presenta algunas perspectivas de análisis con la intención de proponer ejes y conceptualización de estudio y abordaje preliminar de la región septentrional del Río Uruguay y las relaciones interétnicas desarrolladas en el espacio en la segunda mitad del siglo XVII.

Antecedentes interétnicos en la región septentrional del Río Uruguay, entre los siglos XVII y XVIII

Desde sus inicios el litoral rioplatense se mostró como un núcleo estratégico por su potencial como ruta de tierra firme de acceso al complejo minero peruano. Como parte integrante de la región rioplatense, se encuentra el territorio de la Banda Oriental del Río Uruguay, que comprende los territorios de la actual República del Uruguay y sur del Brasil, geográficamente definido por el río Uruguay en el oeste, por la cuenca de la laguna de los Patos en el este (Bracco, 2004), por el actual estado de Río Grande do Sul del Brasil hasta el río Ibicuy en el norte y por la cuenca del Río de la Plata en el sur (Latini, 2010:69). A lo largo de los siglos XVII y XVIII será objeto de crecientes disputas limítrofes y territoriales entre los Imperios Ibéricos, donde se implementarán diferentes estrategias políticas, religiosas y militares de dominación -poblamiento, control del territorio y los recursos.

En la primera mitad del siglo XVII, se efectuó la fundación de reducciones de la Orden religiosa de la Compañía de Jesús comprendida en su mayoría de indígenas guaraníes. Estas se ubicaban desde el Paraguay, en la región del Guairá, al este del río Paraná y más tarde en la región del Tape, entre el margen oriental del río Uruguay y el océano Atlántico, a la altura de la Laguna de los Patos(Arteaga, 2000). En esta última región, comprendida por los actuales Estados brasileños de Paraná, Río Grande del Sur y Mato Grosso, las Reducciones Jesuíticas fueron consideradas por las autoridades coloniales como un

2 Véase Mayo C. (2000), Mandrini (1993); entre otros

3 Véase Néspolo E. (2012), entre otros.

cordón que cumpliese de guarnición de frontera y que los guaraníes, detuvieran el avance portugués y los ataques de los grupos nómades del Chaco.

Sin embargo, dichas guarniciones fronterizas no lograron sostener los ataques de portugueses y de las invasiones de bandeiras compuesta por miles de paulistas e indios tupies hacia las reducciones jesuíticas fundadas al norte de Asunción y al este del río Uruguay. Lo cual implicó el repliegue del complejo misioneros a la zona de los valles del rio Paraná y del oeste del Uruguay, actual litoral argentino. En consecuencia, para la defensa de sus reducciones los jesuitas prepararon militarmente a los guaraníes, adquiriendo a su vez armas y suministros de guerra, siendo en 1648 elevadas a la categoría de "milicias del rey".

Mientras los bandeiras tomaron nuevos rumbos hacia el Amazonas y Mato Grosso, la expansión portuguesa hacia el sur no cesó, traspasando la línea de Tordesillas. Lo cual se expresó con la fundación de "Nova Colonia do Sacramento", frente a Buenos Aires en la actual República del Uruguay, por el gobernador de la Capitanía de Río de Janeiro, Manuel Lobo. Seguida por la fundación de Santo Antonio dos Anjos da Laguna (1676-1686) y Río Grande de Sâo Pedro (1737), en el actual estado de Río Grande del Sur, y por el fuerte de San Miguel (1737). Como respuesta a este paulatino avance lusitano en la Banda oriental del Uruguay, la estrategia más efectiva para la defensa del territorio nuevamente provino de los jesuitas, con la fundación de siete pueblos misioneros guaraníes entre 1687 y 1707, trasladándose familias de las reducciones ya existentes, significando para muchos en la recuperación de las tierras ancestrales, en la zona del Tape[4] (Quarleri, 2009: 80-104).

La política esbozada desde el contexto local, se manifestó en la participación de milicias guaraníes en los desalojos y sitios de Colonia de Sacramento, realizados en 1680, 1705 y 1735 encabezadas por los gobernadores de Buenos Aires. En estas tres oportunidades los superiores jesuitas autorizaron el envío de un promedio de 3000 soldados, aproximadamente (Quarleri, 2007: 119).

Las reducciones guaraníes, al encontrarse fuera del ámbito de influencia de las ciudades hispano-criollas, desarrollaron estrategias de expansión, negociación e intercambio multiétnico que redundaron en crecimiento económico para las reducciones. Todas las reducciones producían y comercializaban sus productos en base a una especialización surgida al interior del complejo misionero. La movilidad y el intercambio con el "afuera" eran parte del sistema. Los guaraníes reducidos solían traspasar sus fronteras territoriales en búsqueda de ganado, sus milicias se desplazaban ante los pedidos de los gobernadores y el comercio, supervisado o no por los jesuitas, instaban a las contantes entradas y salidas del perímetro misionero. Asimismo, la expansión sobre el territorio de influencia de los grupos nómades llevó en algunos casos a la negociación con ellos y a su incorporación al complejo reduccional directa o indirectamente. Por último, no faltaban los contactos con españoles o portugueses que tenían sus estancias o residencias lindantes con las reducciones, y con ellos se intercambiaban productos, información y también rumores (Quarleri, 2007: 175).

La región oriental del Uruguay, por su riqueza pecuaria será víctima de la faena ilegal del ganado

4 Por un lado, migraron miles de familias de la reducción de San Miguel y San Nicolás hacia nuevos emplazamientos al oriente del Río Uruguay. Por otro, se fundaron nuevas misiones como producto de desprendimiento de otras reducciones: de Concepción nació el pueblo de San Luis; de Santo Tomé se fundó San Borja; y de Santa María la Mayor surgió el pueblo de San Lorenzo. Por último, se fundaron San Juan y San Ángel. Así, las siete misiones orientales fueron entrenadas militarmente y ampliando su jurisdicción ocupando extensas zonas hasta el río Negro al sur, en el límite de la "banda de los charrúas" y el río Uruguay en su vuelta al norte.

cimarrón tanto de los bandeiras del Brasil, como de los españoles que vivían en la otra ribera del río, en Santa Fe y Buenos Aires, aunque el Cabildo daba autorización a lo faeneros hispano-criollos. En este orden, la región se desarrolló como un espacio geográficamente estratégico por su condición de frontera entre los imperios ibéricos, como por la importancia económica en relación a la fertilidad de sus praderas, a la riqueza pecuaria y a la circulación mercantil que se despliega en el mismo.

En las primeras décadas del siglo, como ha señalado Arturo Bentancur (2008), el accionar defensivo se limitó a la fundación de villas y pequeñas guardias militares inmediatas a la costa y a la región de Montevideo, cuyos puestos miliares, fueron de escasa eficacia debido a la libertad de acción e ilegalidad de los pobladores de la campaña y por la frecuencia de los bucaneros portugueses y de otras naciones, que buscaban cualquier pretexto para fondear las aguas del río de la Plata, realizándose el contrabando desde el puerto de Colonia del Sacramento y posteriormente a la perdida de este emplazamiento, desde los campos, la costa y la frontera del territorio con Río Grande.

Empero, hacia mediados del siglo XVIII, la corona española de la dinastía borbónica buscó ocupar directamente las áreas periféricas del Nuevo Mundo. En este contexto, en 1750 se firma el Tratado de Madrid o de "Permuta", que disponía que los portugueses debieran entregar Colonia de Sacramento, a cambio de quedarse con los territorios al norte de Castillos Grande, en la región de Laguna Merím, hasta al Norte de las cabeceras de los ríos Negro e Ibicuy (Barrios Pintos, 1971: 366).

De este modo, el extenso territorio ocupado por las misiones jesuíticas orientales había quedado dentro del territorio cedido a Portugal en el tratado. El objetivo perseguido por los españoles era recuperar el control de la navegación del río de la Plata y desarticular el contrabando con su base en Colonia de Sacramento y así evitar el drenaje de plata del Alto Perú que Inglaterra a cambio de la introducción de manufacturas a Buenos Aires se beneficiaba. Por último, se pretendía impedir que el enclave lusitano, se convirtiera en una base militar desde donde se proyectara una invasión inglesa (Quarleri, 2007: 179).

Así, quedaban en manos lusitanas la mayor parte de la Misiones Jesuíticas del Paraguay, lo cual provocó la denominada "guerra guaranítica" (1752-1756)[5] ante el alzamiento de los indígenas guaraníes misioneros que se negaban a pasar al dominio portugués. Estos acontecimientos junto con la coronación de Carlos III, dilataron la nueva demarcación de límites y la desocupación de Colonia de Sacramento. (Quarleri, 2009: 158).Pese a la resistencia de los guaraníes, estos fueron derrotados por las tropas luso-hispánicas, logrando ocupar varios pueblos.[6]

El problema de delimitar el lugar exacto por donde pasaba la línea frontera no obtuvo solución inmediata. Mientras tanto, el Gobernador de Buenos Aires, Pedro de Cevallos, logró recuperar y reubicar en la otra banda del Uruguay a ocho mil familias guaraníes, quedando a fuera las seiscientas familias que acompañaron a Gomes Freire[7] y otras tantas de San Nicolás y San Miguel que cruzaron

5 El conflicto comenzó en 1753, cuando un grupo de guaraníes del pueblo de San Miguel negó a los comisionados de demarcación de límites la entrada a una de las estancias de la reducción. Esta situación ocurrida en las cercanías al paraje de Santa Tecla, no fue bien recibida por las autoridades coloniales, por ende, el gobernador de Buenos Aires José de Andonaegui envió una amenaza de guerra a los guaraníes. Las razones de la resistencia guaraní se basaron ante las dificultadlas que implicaba la migración de miles de guaraníes y sus ganados, las pérdidas de yerbales hortenses, haciendas y cultivos, la baja calidad de la tierra disponible en la banda occidental del Uruguay, los temores sobre el destino de sus vidas y familias, el apego a la tierra de sus ancestros, resistieron al traslado.

6 Véase, Quarleri, L. (2007); Quarleri, L. (2008); Quarleri L y Avellaneda, M. (2007).

7 Sobre la familias y pueblos guaraníes que pasaron al lado portugues y se instalaron en las inmediaciones del río Pardo dentro de la

el Ibicuy, se instalaron allí, en el límite territorial dispuesto por el tratado (Quarleri, 2009: 285-290).

Empero, el Tratado de Madrid fue anulado cuando Carlos III firma el Tratado de Pardo (o III pacto de Familia) en 1761, quedando vigente el panorama anterior. En efecto, el Gobernador de Buenos Aires, Pedro de Cevallos, por orden real se apoderó de Colonia en 1762, con soldados reales y con el auxilio de mil doscientos guaraníes de misiones. Ante una posible contraofensiva por mar de la flota anglo-lusitana, se fortalecieron Maldonado[8] y Montevideo con tropas españolas, y proseguido en una expedición militar de reconquista por la costa atlántica[9] hasta Rio Grande. Mientras tanto, llegó a Montevideo la fragata Venus con la noticia de la firma de la paz de París, del 20 de febrero de 1763, tras la Guerra de los Siete Años, entre Gran Bretaña de un lado y los miembros del Pacto de familia de otro, lo que motivó nuevamente la devolución de Colonia (Martínez, 2007).

De esta manera, la región septentrional del río Uruguay al norte de los ríos Negro y Queguay hasta el Tacuarembó, quedaba bajo el Gobierno de las Misiones Guaraníes con asiento en Yapeyú, espacio lindante con la jurisdicción del Gobierno Político y Militar de Montevideo, que comprendía "la porción entre el arroyo Cufré, el cerro Pan de Azúcar, la Cuchilla Grande hasta el cerro Ojosmín y el río de la Plata," y la campaña de la banda oriental, que se hallaba bajo dependencia directa del gobernador de Buenos Aires.[10]

En este contexto, los jesuitas participaron nuevamente en la política defensiva del río de la Plata. Por tanto, la Compañía de Jesús y sus reducciones de indios reasumieron la importancia del rol defensivo de las reducciones frente al avance de los portugueses y los ataques de los grupos indómitos (Quarleri, 2009: 324-325).

Asimismo, en 1767, el rey Carlos III firmó el decreto de expulsión de la Compañía de Jesús[11] de todos los dominios de la corona española.[12] Las corrientes de pensamiento ilustradas se encontraban por ese entonces en ascenso y serían un ingrediente importante en la definición de una Iglesia estatal y una "política de asimilación" de la población indígena, medidas claramente contrapuestas al espíritu ultramontano y segregacionista de los jesuitas (Wilde, 2001:82).

En el río de la Plata, los cambios de autoridades políticas eclesiásticas fueron organizados por el Gobernador de Buenos Aires, Francisco de Paula Bucarelli y Ursúa (1766-1770), con mucha cautela y prevención, para evitar un levantamiento como el que acarreó el Tratado de Madrid (Wilde, 2001; Quarleri, 2009). La nueva administración de carácter secular y religioso se hizo cargo de los pueblos. En cada reducción se dispuso de dos religiosos de las órdenes de Santo Domingo, San Francisco y La Merced y un administrador laico. Además se designó a los capitanes Bruno de Zavala y Juan Francisco

jurisdicción de Rio Grande del sur. Véase, Frühauf García (2007).

8 Véase, Torres, M. (2015).

9 Cevallos en su campaña militar, tomó los fuertes de Santa Teresa y San Miguel. Al respecto véase: MEMORIA DE LOS VIRREYES del Río de la Plata, Editorial Bajel, Buenos Aires, 1945.

10 Cevallos en su campaña militar, tomó los fuertes de Santa Teresa y San Miguel. Al respecto véase: MEMORIA DE LOS VIRREYES del Río de la Plata, Editorial Bajel, Buenos Aires, 1945.

11 Las razones poder y el prestigio de la Compañía de Jesús, avalados por la Corona y el papado estaban siendo cuestionados ocasionalmente por el Consejo de Indias y los obispos, perdieron fuerza durante el siglo XVIII. Se comprende que la expulsión de la compañía de Jesús se produce en un contexto de reformas de la monarquía española, que consideraba a la ideología de la Orden Religiosa como un riesgo y un obstáculo.

12 La Compañía de Jesús fue expulsada los dominios de Portugal en Brasil en 1754, bajo la orden del Márquez de Pombal. Véase, Acosta Rodríguez, (2000); Halpering Donghi, (1985), entre otros.

de Riva Herrera como gobernadores interinos de las misiones. Al primero se le encargó los diez pueblos de las Misiones del Uruguay, con sede en San Miguel (Yapeyú, La Cruz, San Borja, Santo Tomé, San Nicolás, San Luis, San Lorenzo, San Juan, Santo Ángel, San Miguel); asignándole la defensa de la frontera portuguesa. El territorio de las misiones se constituyó a partir de nuevas instrucciones en una jurisdicción subordinada a la gobernación de Buenos Aires.

En el período entre 1770 y 1784, es nuevamente dividida en cuatro departamentos[13]. Entre 1782 y 1784, el régimen de intendencias produce una nueva división, de acuerdo a la cual, 17 pueblos pasaban a depender de Buenos Aires y 13 de la Intendencia de Paraguay[14], coincidiendo esta división civil con la diocesana (Wilde, 2001; Quarleri, 2014).Todas estas divisiones superpuestas generaron confusión y contradicciones entre las autoridades y arbitrariedades. Los llamados "siete pueblos orientales" son ocupados por tropas lusitanas en 1801, lo que empeora más aún la situación (Wilde, 2001:97).

Tras la expulsión de los jesuitas, el complejo reduccional comenzó a cambiar, en relación a las autoridades eclesiásticas-administrativas y a las políticas reformistas de "asimilación" y "liberación" de la población indígena[15], a razón de incentivar la expansión pobladora criolla, a una explotación racional de los recursos y una concisa contribución de los territorios coloniales hacia la metrópoli. Con la intención de desvincular a los guaraníes reducidos de sus obligaciones comunales, racionalizar la explotación de los recursos y la fiscalización de la población, así como garantizar la ocupación de los espacios agrícola-ganaderos por parte de la población criolla circundante. Generando conflictos entre las familias liberadas y los pobladores hispano-criollos, en relación a la distribución y explotación de las tierras periféricas a las reducciones (Susnik, 1966; Maeder, 1992).

En concordancia apreciamos los estudios de Guillermo Wilde (2001), en su concepción del espacio misionero guaraní, destacando la progresiva la movilidad y dispersión en el mismo, lo cual contribuyen a reconfigurar socioculturalmente la región oriental del Rio Uruguay como una suerte de "frontera móvil", en la que no existen referentes de pertenencia étnica delimitada ni permanente. Considerando la abertura y desestructuración del espacio misionero guaraní en su conjunto y frente a un avance de los colonos hispano-criollos y luso-brasileros, en un contexto en que las misiones guaraníes de un lado y otro del Río Uruguay dejaron de ser "enclaves fronterizos" aislados y explícitamente defensivas.[16]

Por ende, en el siguiente apartado se propone exponer, indagar y analizar las relaciones provenidas de los contactos entre los diferentes actores que conviven y circulan en la región septentrional del Uruguay entre 1767 y 1801, con el objeto de identificar y comprender la complejidad de las transformaciones y los cambios políticos y socio-económicos que se desarrollaron en dicho espacio.

13 En 1774 se crearon nuevas agrupaciones llegando a estar los pueblos supeditados a los departamentos de Santiago, San Miguel, Yapeyú, Concepción y Candelaria. Con la Real Ordenanza de Intendentes Concepción y Candelaria pasaron a depender del Paraguay y los otros tres departamentos a Buenos Aires. (Quarleri, 2014:12)

14 Los pueblos dependientes de Paraguay (septentrionales) son Santa Ana, Loreto, San Ignacio Mini, San Ignacio Guasu, Trinidad, Corpus, Candelaria, Santiago, San Cosme, Itapua, Santa María de Fe, Jesús y Santa Rosa. Los 17 dependientes de Buenos Aires son La Cruz, Concepción, San José, San Javier, San Luis, San Juan, Apóstoles, Santa María la Mayor, Santo Ángel, San Lorenzo, Santo Tomé, Yapeyú, San Borja, San Miguel, San Nicolás, Mártires y San Carlos. (Wilde, 2001: 96)

15 Véase Quarleri, L. (2008, 2007, 2010); Wilde, G.(2001, 2003); Levinton, N. (2007); entre otros autores)

16 Véase, Nacuzzi y Luacioli, (2010).

Con anterioridad del arribo de los "europeos", la banda oriental del Uruguay estaba exclusivamente habitada por grupos indígenas, de los troncos lingüísticos tupí-guaraní, charrúa y gé. La documentación de la época colonial, desde el punto de vista de la incidencia de cada uno de estos grupos étnicos en la ocupación del espacio correspondiente a la Provincia del Uruguay y Tape, destaca la mayor importancia de los guaraníes y de los charrúas (Levinton, 2007).

Sin embargo, la presencia de europeos en la zona por diferentes circunstancias y finalidades, cambió la composición de los habitantes de nuestro espacio de estudio, cuya diversidad étnica dio lugar a mestizajes e intercambios étnicos y culturales, etc. Por lo tanto, nuestro interés se centra en las relaciones interétnicas y las estrategias socio-económica y geopolíticas entre los actores en contacto, a saber: tapes-guaraníes de los pueblos misioneros, hispano-criollos, luso-brasileros (autoridades políticos-militares, soldados, pobladores), etnias denominadas "infieles" no reducidos (en especial charrúas y minuanos), etc.

En la región septentrional del Río Uruguay, estaban instalados los siete pueblos misioneros-guaraní orientales y sus estancias de ganado. A su vez, desde la segunda mitad del siglo XVIII, hay un contante avance en la ocupación del mismo, con la construcción de fuertes, instalación guardias y fundación de villas, tanto hispano-criollos como luso-brasileros, en consecuencia de la implementación de las políticas de avance, defensa y poblamiento de los imperios ibéricos desplegados en el territorio y/o zona de frontera.

Desde el año 1767, los portugueses realizaron una serie de avanzadas -por la sierra de los Tapes, por el canal de acceso a la Laguna de los Patos y por la región de Misiones- invadiendo los territorios en teoría pertenecientes a la corona española, siendo devueltas tras protestar la corte de Madrid. La villa y fuerte de Río Grande[17], fundada por los lusitanos, había permanecido bajo el dominio español, luego de la conquista del gobernador de Buenos Aires, Pedro de Cevallos (1761-1762). Empero, los portugueses, reconquistaran Río Grande en el año 1772, reanudándose las hostilidades entre las potencias ibéricas.

En respuesta, el gobernador de Buenos Aires, Juan José de Vértiz y Salcedo, a principios de 1774 ordena la construcción de un fuerte en Santa Tecla[18] (actualmente ciudad de Bagé, perteneciente a Río Grande de Sur) sobre el río Negro, cerca de la desembocadura del río Piraízinho, en el límite de la jurisdicción de la Gobernación de las Misiones Guaraníes (estancia o departamento de San Miguel) y la de Buenos Aires. El fuerte construido en un punto estratégico y relativamente elevado lugar de reunión de serranías o cuchillas, se ubicara cerca de las avanzadas luso-brasileras en la frontera, como por ejemplo la guardia portuguesa sobre el río Pardo.

Pese a que las hostilidades entre los imperios había cesado ante la paz de Paris de 1761, siendo oficial desde 1763, se va a desarrollar en la frontera sur una suerte de "guerra no declarada" hasta 1777, continuando activas las acciones estratégicas político-militares en la zona de frontera (Aguirre, 2014).

En las fuentes consultadas pertenecientes al Archivo General de la Nación (Argentina), nos encontramos con una serie de documentos que nos permiten observar la situación fronteriza y las relacio-

17 Fundado por los lusitanos en 1737 el gobernador de Río de Janeiro José da Silva Paes (para dar apoyo logístico a Colonia del Sacramento), donde fundó la comandancia de Río Grande incluyendo las villas de Río Grande y Santana junto a tres fuertes: Jesús, María y José, Santana y San Miguel, avanzando por el litoral en dirección al sur.

18 El lugar que inicialmente Santa Tecla fue un oratorio y puesto avanzado de la estancia jesuítica de San Miguel de las Misiones. Además en febrero de 1756 las fuerzas del gobernador de Buenos Aires, José de Andonaegui reforzadas por 150 soldados procedentes de España, junto con 1 670 hombres del gobernador de Montevideo José Joaquín de Viana y 1 200 soldados portugueses al mando de Gomes Freire, se reunieron en Santa Tecla para avanzar sobre San Miguel, dando inicio a la Guerra Guaranítica. (Quarleri, 2010)

nes interétnica entre los diferentes actores en contacto hacia fines del siglo XVIII. En primera instancia, nos encontramos puntualmente con un documento con fecha 14 de Junio de 1774 y emitido por el Capital de Dragones Miguel de Ayala a cargo del fuerte de Santa Tecla, con la intención de responder a las directivas del Gobernador de Buenos Aires, Juan José Vertíz y Salcedo, para la defensa, conservación y ocupación de la frontera atenientes al Fuerte, expresando en primer lugar, "Que la Determinación del S^{or} Gobernad^{r} y Cap^{n}. Grâl en quanto alnu- mero de tropa asta Doscientos Hombres, es mui preciso para lograr los fines, aque se aspira, como es asegurar el Puesto, y castigar Ladrones que ratonean los Campos; tomando las avenidas con Partidas denumero suficiente de atacar, sorprender y Defenderse."[19]

Lo interesante del documento es la forma en que refleja la política específica de acuerdo a una zona de frontera particular en que las autoridades españolas deben implementar en relación no solo a la cercanía de los portugueses, sino a su vez sobre las circunstancias y problemas atenientes a los indígenas misioneros–guaraníes, los indígenas no reducidos y los gauderios.

Se destaca la presencia de una gran cantidad de tropas militares tanto en el fuerte de Santa Tecla como en los puestos y guardias cercanas bajo su jurisdicción. Se encontraran sirviendo tropas de dragones provenientes de Montevideo y Buenos Aires, pero principalmente hay una gran presencia de compañías de milicianos y blandengues provenientes de Montevideo, Corrientes y Santa Fe.[20]

La existencia de las tropas militares se relaciona con una ofensiva prácticamente silenciosa por parte de los portugueses. Por ejemplo, una partida de milicianos correntinos en el puesto de santa Bárbara, ubicada en el arroyo Vacacai habían sido atacados por "los Portugueses, la mañana del dia 2. Delquesigue, todos los mas llevaron Prisioneros cojiendo toda la Cavallada, y los quese escaparon han llegado aquí a pie (...)".[21]

Para ser frente a los ataques sorpresivos y perjudiciales de los portugueses, las autoridades españolas debieron reforzar la seguridad de la campaña, siendo esencial la fortificación y ocupación efectiva del territorio. En tal caso, llegaron al puesto de Santa Tecla, una gran cantidad de indios de los pueblos, "para que hagan las Maniobras de Recomponer Cuarteles, reparar la Muralla, y Servicios de Campo",[22] como mano de obra, practica muy utilizada por los españoles y portugueses (Aguirre A. 2014). Gracias a lo cual habrá una intensa presencia de indios provenientes de los pueblos de las misiones en el fuerte Santa Tecla[23]; siendo para el 14 abril de 1774, en carta del Comandante Ayala, que se da cuenta de un total de 360 indios empleados en las reales obras, a los cuales se les da ración diaria.[24]

Sin embargo, las autoridades hispánicas deben tomar recaudos en relación a los indios de las reducciones que van al fuerte, procurando que "sean mudados por tiempo determinado, ó con Familias

19 AGNA. IX. 23-02-06. Doc. 26, del 14 de Junio de 1774.

20 AGNA. IX. 23-02-06. Doc. 3, del 1º de enero de 1774.

21 AGNA. IX. 23-02-06. Doc. 4, del 8 de abril de 1774

22 AGNA. IX. 23-02-06. Doc. 26, 14 de junio de 1774.

23 En enero de 1774, un estado de indios de los Pueblos de las Misiones empleados en la construcción de la fortaleza, da cuenta de un total de 205 indios, entre caciques, corregidores, capitales, tenientes, subtenientes, sargentos, cabos, tambores y soldados, pertenecientes a los pueblos de la Cruz, Santos Apóstoles, San José, Concepción y Santa María. AGNA. IX. 23-02-06. Doc.50, 28 de enero de 1774. Mientras que en febrero del mismo año, otro estado de las mismas características da cuenta de una cantidad de 154 indios de los pueblos: Santo Tomé, Loreto, Santa Ana, San Borja, San Ignacio, San Carlos, Yapeyu, Corpus y Ytapua. AGNA. IX. 23-02-06. Doc. 38, 27 de febrero de 1774.

24 AGNA. IX. 23-02-06. Doc. 33, 14 de abril de 1774

para mayor seguridad desu existencia, y aya quien cultive laTierra", a razón de las características bondadosas de aquellas tierras, "para todos Granos; fertilizado de Arroyos permanentes; y avundantes Montes de Maderas buenas".[25]

De este modo, nos encontramos con uno de los principales problemas que debían enfrentar las autoridades españolas, las fugas de los guaraníes de las reducciones cercanas a la frontera que:

> (....) segregan de ellos yendo se avivir alos Campos afinde lograr la Livertad de tomar las Carnes que lesPareze, y bivirsin re--gla; ocupando los fondos, y centrosdela Estancias de Yapeyu, y S.[n] Miguel; acojiendose las mas a los Minuan, separándose del Pas-to Espiritual, y Destrozando losganados, y conestaocasion deliver-tad sepasan al Rio Pardo avivir, o tratar con los Portugueses, o dan acojida a los Gauderios, ayudándoles arobar de todoslosDo-minios de S.M.[d] (...)[26]

La preocupación por la fugas de los indios reducidos y de los robos de ganados, etc. que demuestran tener las autoridades españolas, pudo estar motivadaen parte por su interés de asegurarse alimentos y provisiones, que en su mayoría eran provistas por las estancias de los pueblos guaraníes. Lo cual se relacionacon la progresiva crisis de productividad de las reducciones guaraníes, luego de la expulsión de los padres jesuitas. La demanda de productos en los mercados regionales y mundiales, implicó una sobreexplotación del trabajo dentro de los pueblos, el aumento de la coacción física y la pérdida del tiempo libre característico del régimen de comunidad. A largo plazo esto significó un progresivo abandono de los mecanismos de reciprocidad y reproducción y por consiguiente, del modelo jesuítico-guaraní. Generado condiciones de insuficiencia en la subsistencia, por lo cual gran cantidad de guaraníes del "común" vieron en la fuga la única solución a sus problemas.

Por ende, eran frecuentes las fugas de los guaraníes de los pueblos, produciéndose en diferentes modalidades, la practicaban tanto matrimonios mixtos con hijos, como hombres y mujeres en condición de casados, solteros, viudos y separados. Los destinos de las fugas solían variar entre los pueblos y estancias aledaños y las ciudades como Corrientes, Montevideo, Colonia, Entre Ríos, Santa Fe y Buenos Aires. También existían casos de refugio de los fugitivos en otros pueblos misioneros, en tolderías de minuanos o directamente en el monte (Wilde, 2001: 95-100).

Con el objeto de solucionar el problema de las fugas y deserción de los indios de los pueblos, las autoridades hispánicas ordenan que se obligue a los indios fugados volver a sus respectivos pueblos o como alternativa se les ofrezcan terrenos para instalarse, junto a la entrega de una cantidad ganados y raciones, en las inmediaciones del puesto de Santa Tecla, de lo contrario recibirán el castigo correspondiente.[27]

También se instruye en "(...) recombenir a los Minoanes que no admi-tan alos Yndios Christianos ensus Toldos, y que contravinien-do a elmandato se les perseguirá a fuego, y sangre: puesde esta suerte no tendran acoxida al asilo de los Ynfieles, que estos sele negaran a fin de livertarsedel prevenido riesgo."[28] De esta manera, las autoridades hispánicas consideraban queconsiguiendo limpiar los Campos de "Gentesde esta Naturaleza", es decir, indios tape-guaranímisioneros fugados, se podrán reconocer mejor

25 AGNA. IX. 23-02-06. Doc. 26, 14 de junio de 1774.

26 AGNA. IX. 23-02-06. Doc. 26, 14 de junio de 1774.

27 AGNA. IX. 23-02-06. Doc. 26, 14 de junio de 1774.

28 AGNA. IX. 23-02-06. Doc. 26, 14 de junio de 1774.

los “Gauderios”y los “Indios Cimarrones”, que ocasionaban quemazones en los campos, robos y demás destrucciones en los centros y avenidas.[29]

A partir de estas instrucciones podemos deducir la dificultad que tenían las autoridades hispano-criollas para controlar no solo las fugas de los indios misioneros hacia los campos sino tambiénpoder distinguirla naturaleza u origen de los individuos y grupos(guaraníes-tapes “cristianizados”, minuanos, charrúas, gauderios, de diferentes origen y mestizaje étnico) que habitaban y circulaban en la campaña y frontera oriental.

En relación a los indios denominados “infieles” o no reducidos, se les permite a grupos de indios minuanos y charrúas establecerse de manera definitiva, por tal motivo el comandante de Santa Tecla, informa que “(...) llegarón âmísolicitud dos Casíques deminuanes que se hallan con otros dos más situados con sus Toldérías al abrígo dela Guardia del Puesto de Batoví quienes me han ofrecido venirse â establecer con toda su Gente â las inmediaciones de esta Fortaleza (...)”.[30] Pero, no solo se les da la oportunidad de establecerse en tierras cercanas al Fuerte de Santa Tecla, un lugar estratégico en la frontera por su proximidad a las guardias portuguesas, en el río Pardo; sino que se toman otras determinaciones en relación a parcialidades de minuanos y charrúas establecidos en tierras más cercanas a los pueblos misioneros a orillas al río Uruguay, diciendo el Gobernador:

> Tengo determinado de que pase el Capitán Dn. Miguel de Ayala â tratar con los demas de deesta nación (minuanes) y charrúas quer se han vuelto abrígar en la Capilla de Sta Ana de Yapeyu, y [sus] inmediaciones (...) y según me ínforma el Al-calde de aquel Puesto Dn Federico Aba-cue (...); sehallan muy contentos, y sosegados los citados minuanes y charrúas,” [prometiendo] “asegurar quantos Portugueses, y Gauderios se les presenten”[31],

Así, los indígenas son llamados a expresar su supuesta buena voluntad ante las autoridades hispánicas; considerando que dichos grupos tenían como antecedente el haber robado caballos y muerto dos indios.[32]

Por consiguiente, siguiendo las resoluciones reales, las autoridades político militares locales, entablan “una segura amistad con los Casiques D^n Ruvio, D^n Miguel, D^n Christoval, D^nCarvayo D^n Agustín D^n Cariya, D^n Moreira, y otros delas naciones de charrúas, y Minuanes que habitan en las Jurisdicciones delas citadas Provincias (...)”[33]. Empero, dicha relación amistosa en nombre del Rey con los indios minuanos y charrúas, determina que los indios debían cumplir los siguientes puntos:

No admitirán en sus Tolderias, ní terri-torios â Español, Portugues, ní Indío ta-pe, ô algunos de los que handan dispersos hechos Gauderios por las Campañas rovando las haciendas de sus vasallos para llevarlas â los Dominios de Portugal, prendiendo â quantos encuentren de semejante naturaleza entregándolas en esta Real Fortaleza, Plaza de Montev.º u en otros Pueblos delos Pertenecientes âlos Españoles cuyo zelo además de acreditar la buena fe e quede ellos se promete seran gratificados por los Gobernadores Comandantes delos respectivos pueblos donde entreguen â los Reos.[34]

29 AGNA. IX. 23-02-06. Doc. 26, 14 de junio de 1774.

30 AGNA. IX. 23-02-06. Doc. 80, del 20 de octubre de 1775.

31 AGNA. IX. 23-02-06. Doc. 80, del 20 de octubre de 1775.

32 AGNA. IX. 23-02-06. Doc. 80, del 20 de octubre de 1775.

33 AGNA. IX. 23-02-06. Doc.121, del 26 de mayo de 1775.

34 AGNA. IX. 23-02-06. Doc.121, del 26 de mayo de 1775.

> (....) No harán daño alguno âlos Vasallos de su Magestad Catholica que se hallen empleados enlas labranzas, y haciendas en sus mismos territorios, y en partícular â los Indíos tapes como tanínmediatos â sus habitaciones pues delos contrarioseran tratados conel rigor delas armas del Rey.

En otro orden, se determinan que al estar rodeados de pueblos "cristianos" estos debería inspirarles "abrazar la verdadera religión en cuya virtud seles han tolerado los repetidos exesos". Por último, a razón de confirmar dicha amistad se les pide entreguen los caballos que robaron de la estancia del pueblo de Yapeyú.[35] Estas propuestas y exigencias de las autoridades hispánicas hacia los indios no reducidos, según las fuentes consultadas, fueron comunicadas y aceptadas por tres caciques y los cuales se encargarían de expresárselos a los demás.[36]

Sin embargo, las fuentes relevadas hasta el momento no nos permiten tener la certeza que dichas disposiciones de amistad entre los indios minuanos y charrúas se hayan cumplido y tampoco si realmente los caciques y sus tolderías se establecieron cerca del fuerte de Santa Tecla o en las cercanías de la estancia Santa Ana del pueblo de Yapeyú, etc. Asimismo, debemos considerar que siendo las fuentes citadas, cartas emitidas por autoridades españolas, tenemos la versión y la voz de estos últimos, estando en este caso, y como casi siempre, la voz de los indígenas silenciada, mediada e influida por quien escribe. Entonces, al interpretar las fuentes, debemos tener en cuenta que están escritas por autoridades políticos-militares, que informan a sus superiores o a sus subalternos, dependiendo el caso, eligiendo qué, cómo y por qué decir, minando los contenidos de las cartas tanto desde la mirada del "dominador" como de las intencionalidades individuales, las cuales que exceden nuestro estudio.

No obstante, es dable destacar que en esa relación "amistosa", entre indios no reducidos y españoles, cada parte obtenía una situación ventajosa en términos estratégicos. Por un lado, los charrúas y minuanos, utilizaron su capacidad de negociación, mostrando su fuerza en el territorio, primero expresando un accionar agresivo, causando robos y demás situaciones conflictivas, principalmente en las estancias de los pueblos misioneros,y estratégicamente toman una actitud negociadora, dando conocer sus intenciones de buena voluntad de servir a la causa española y proteger sus dominios territoriales y sus súbditos. Por otro lado, a las autoridades hispánicas, aunque mediante amenazas, les era necesario y funcional contener en el espacio a los indios infieles, fijando sus tolderías en un lugar específico, sirviendo como medio de contención de los ataques, avances y robos de los portugueses y gauderios.[37]

Por último, es preciso destacar que uno delos objetivos políticos-militares de las autoridades es la protección y seguridad de los territorios fronterizos con el Imperio Portugués. En referencia a los pueblos guaraníes de las reducciones, se instruye que,

> ...los Pueblosde Yapeyû, y la Chruz pongan Puestos en los Confinesde sus Estancias Dividiendo cadauno la que lespertenece, atajando lasali-dade losGanadosde ellas; y que celen los Campos apreen diendo a los Gauderios, éYndios Zimarrones, remitiendo losprimeros aeste Puesto, (...); y remitiendo

35 AGNA. IX. 23-02-06. Doc.121, del 26 de mayo de 1775.

36 AGNA. IX. 23-02-06. Doc. 135, del 17 de junio de 1775.

37 Situación general observada también en numerosas fuentes relevadas y en análisis.

los segundos a los Pueblosde queDependan; como actual-mente la executan Del de Sn Miguel, cuyasGuardias sirvende atalaya aestePuesto, y conservación del numero de quese compone este Pueblo, con lasContinuas remisiones que acen delosDispersos porlos Campos.[38]

Por lo tanto, las políticas hispánicas en relación a los indios misioneros fugados y los indios no reducidos ("Zimarrones"o Infieles) era controlar las fugas, fijarlos en la tierra, reducir los robos y controlar su movilidad de un lado a otro de la frontera; para los fines de dominio del imperio español. Pero cumplir con estos objetivos no fue sencillo, pues de la lectura de los documentos se observa, que aunque se lograra controlar y contener -con diferentes estrategias- a los indios tapes de los pueblos de las misiones y a los indios no reducidos, estos son solo una parte de los "dispersos de los campos"; ya que existía otro actor colectivo, los "gauderios", integrados por fugitivos de los pueblos de origen étnico diverso, inclusive españoles y portugueses disidentes.[39]

Estas bandas de "gauderios", al igual que los indígenas, poseían una gran variedad de estrategias para mantener su autonomía y libertad en la campaña oriental del Uruguay. Por un lado, ratonaban, asediaban y robaban a los pueblos y estancias tanto de las reducciones guaraníes, como de los hispano-criollos. Por otro lado, cuando algunos eran capturados, tanto de un lado u otro de la frontera, ofrecían información importante sobre las tropas, armamento, posiciones, etc. del bando contrario, y hasta podrían ofrecer sus servicios como baqueanos o funcionaban como "espías".[40] Consideramos, según las fuentes documentales en análisis, que esta diversidad de estrategias, da cuenta de la libertad con que los diferentes actores se movían en la campaña, atravesando la frontera, llevando objetos, ganados e información.[41] Para las autoridades imperiales, tanto españolas como portuguesas, los "gauderios" no era un grupo estable, homogéneo y fácilmente identificable, como si eran los indígenas (reducidos o no), por lo cual hacia más difícil capturarlos o negociar con ellos.

Por último, al observar las dinámicas, contactos y estrategias interétnicas en la región septentrional del río Uruguay, concordamos con Elisa Frühauf García (2011), que advierte que desde la segunda mitad del siglo XVIII los contactos entre guaraníes reducidos, portugueses, españoles e indios "infieles" fueron mucho más dinámicos y complejos. Distanciándose de la visión que presenta a los guaraníes establecidos en las misiones jesuíticas del Paraguay como aliados incondicionales de los españoles, y las poblaciones nómades de charrúas y minuanos como aliados de los portugueses y auxiliándolos en todas sus iniciativas. Y específicamente, los indios misioneros supieron aprovechar las diputas de los imperios coloniales en su favor, ante la desarticulación del complejo misional luego de la expulsión de los padres jesuitas (García, 2011).

Consideraciones finales; perspectivas en análisis

38 AGNA. IX. 23-02-06. Doc. 26, 14 de junio de 1774.

39 Fueron frecuentes las deserciones de soldados y pobladores del lado español y del lado portugues. Véase: AGNA. IX, 23-02-06. Doc. 55, del 30 de agosto de 1774. Doc. 65, del 19 de agosto de 1775. Doc. 69, del 20 de octubre de 1775. Doc. 73, del 20 de octubre de 1775. Doc. 82, 19 de noviembre de 1775. Doc. 111, del 16 de octubre de 1775.

40 AGNA. IX. 23-02-06. Doc. 30, del 9 de mayo de 1774. Doc. 114, del 26 de octubre de 1774. Doc. 138, del 10 de abril de 1775.

41 AGNA. IX. 23-02-06. Doc. 30, del 9 de mayo de 1774. Doc. 114, del 26 de octubre de 1774. Doc. 138, del 10 de abril de 1775.

Hemos indicado que nos proponíamos analizar la región Septentrional del rio Uruguay, espacio habitado y concurrido por diferentes actores: guaraníes, religiosos, autoridades de las reducciones guaraníes, autoridades políticos-militares locales, pobladores hispano-criollos y luso-brasileros y las comunidades denominadas "infieles" no reducidos; los contactos interétnicos e indagar los cambios y trasformaciones que se generaron tanto en el espacio como en las relaciones interétnicas desplegadas en el mismo durante la segunda mitad del siglo XVIII. No obstante, el ordenamiento y análisis documental de las fuentes relevadas en AGN[42] no solo complejizo y demandó aristas de estudios, sinotambién nos exigió poner en escrutinio sistemático el aporte historiográfico sobre la región.

Sobre éste espacio, región y/o frontera relacional a partir del análisis documental inédito del AGN, podemos indicar que el aporte historiográfico de la región ex misional jesuítica instaura una agenda de temas para indagar, en torno el avance militar y ocupacional en el espacio, las movilidad territorial de los grupos (indios fugados de la reducciones misioneras, indios no reducidos o infieles, pobladores y desertores luso/hispánicos, gauderios, etc.), estrategias de supervivencia en el espacio expresados de forma conflictiva (fugas, deserciones, robos, saqueos, muertes) o pacíficas (transacciones comerciales, acuerdos de amistad y protección mutua), etc. Con el objetivo de poder determinar actores específicos: caciques, milicianos, comandantes, comerciantes, vecinos que constituyen y/o inciden en su desarrollo; para luegopoder determinar si dicha región puede ser conceptualizada como un espacio políticamente consensuado.[43]

Por lo tanto, la propuesta del presente trabajo, se centró en analizar la región oriental del río Uruguay entre 1767 y 1801, como un "espacio de frontera" no solo por la mera condición de zona de expansión y disputa territorial entre las coronas ibéricas y por la instalación de misiones, fuertes y poblados, sino también por los fenómenos que se expresan en el mismo (contactos interétnicos, comunicaciones, intercambios pacíficos o violentos, interacciones, mestizajes). De este modo, considerando que las relaciones interétnicas adquirirán formas propias en función de las particularidades específicas de cada espacio, nuestra intención fue proporcionar un análisis indagando los aspectos sociales, culturales, económicos, políticos e ideológicos de los acontecimientos históricos y del accionar e interpretación de los actores (individuos, grupos, sociedades, comunidades de diferente pertenencia o identificación étnica y de las instituciones). Aspectos que consideramos debemos seguir indagando para comprender y conocer de forma más amplia la complejidad de los contactos, relaciones, interacciones entre los actores y por lo tanto interpelar las transformaciones producidas hacia las sociedades y sobre el espacio.

42 AGNA, Sala IX. Leg. 3-5-6 (1763-1765), Leg3-6-6, (1765-1770), leg. 3-7-1 (1771-1774); Leg. 9-4-8. (1751 – 1810); Leg. 23-02- 06. (1773 – 1800); Leg.. 28-04-01 (1766-1771). Leg. 5, Expe. 12, 2765 (1766-1769); Leg. 5. Expe.12, Leg. 2765 (1766-1769); Leg. 12. Expe. 4. 2772 (1777-1778); Leg. 14. Expe. 14, 2774 (1779); Leg. 15. Expe. 11, 2575 (1779); Leg. 16. Expe. 7 (2776); Leg. 16. Expe.16, 2776; Leg. 17. Expe. 6, 2777 (1780); Leg.20. Expe. 6, 1780 (1782); Leg. 20. Expe. 18, 2780 (1782); Leg. 21. Expe. 15. 2781, (1782); Leg.22. Expe. 11. 2782 (1783); Leg. 23. Expe. 20, 2783; Leg. 29. Expe 13. 2789 (1786); Leg. 30. Expe. 12, 2790 (1786); Leg. 34. Expe. 17. 2794 (1789); Leg 39. Expe. 20. 2799 (1795-1796); Leg. 40. Expe. 9. 2800; Legajo 49. Expe. 12. 2890; Leg. 57. Expe. 7, 2817; leg. 6- 02- 08 (1768 – 1776); leg. 16- 06- 05 (1746- 1766); leg. 16- 06- 06 (1767 – 1768); leg. 02-03-01 (1772 – 1773); Leg. 04-03-05 (1743 – 1765).

43 Néspolo (2012).

Bibliografía

Aguirre, A. 2014. Conflictos interétnicos en frontera sur hispano-portuguesa. El caso de Río Grande de San Pedro durante la ocupación española de 1763-1777. *TEFROS*. Vol. 12, Nº 1, Año 2014: 6-25. ISSN 1669-726X. Recuperado de http://www.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/index

Arteaga, J. 2000. *BREVE HISTORIA CONTEMPORÁNEA DEL URUGUAY*. Fondo de Cultura Económica, España, S.L.

Barrios Pintos, A. 1971. *Historia de los pueblos orientales. De los aborígenes a la fundación de San Carlos*, Tomo 1, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.

Barth, F. (comp.), 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales.* Introducción. FEC, México D.F.,

Bentancur, A. 2008. "Colecciones Crónicas. Contrabando y Contrabandistas". *Historias Coloniales*. Arcaeditorial.

Bracco, D. 2004. "Los errores Charrúa y Guenoa-Minuán." En: *Jarbuch Fur Geschichte Lateinamerikas: Anuario de Historia de América Latina (JbLA),* Nº. 41: 117-136. Recuperado en: http://mna.gub.uy/innovaportal/file/20809/1

Frühauf García, E. «"Ser índio" na fronteira: limites e possibilidades Rio da Prata, c. 1750-1800», Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea], Debates, Puesto en línea el 31 enero 2011. URL: http://nuevomundo.revues.org/60732; DOI: 10.4000/nuevomundo.60732

Hoyuela Jayo. 2007. "La deconstrucción de las fronteras de Brasil: de Tordesillas a San Ildefonso (1498-1777)" en "Fronteras latinoamericanas y europeas, geohistoria y globalización" En: López Trigal, L., Ed.: *Fronteras Europeas y latinoamericanas. De la Geohistoria y los conflictos a los procesos de cooperación e integración*: 1-52. Secretariado de Publicaciones, Universidad de León.

Halpering Donghi, T. 1985. *Historia de América Latina, Primera parte: el ocaso del orden colonial*, Alianza Editorial S.A., Madrid.

Latini, S. 2010. "Repensando la construcción de la cuenca del Plata como espacio de Frontera", en Nacuzzi, L. y Lucaioli, C. *Fronteras. Espacios de interacción, en las tierras bajas del sur de América*. 1ª ed.: Sociedad Argentina de Antropología. Serie Publicaciones SAA. Buenos Aires.

Levinton, N. 2007. "La frontera como región cultural. Una revisión histórica del rol de los ríos Paraná y Uruguay", en: *Simposio n°4. Fronteras en Latinoamérica, 1er Congreso Latinoamericano de Historia Económica (CLADHE I)*.

Maeder, E. 1992. *Misiones del Paraguay. Conflicto y disolución de la sociedad guaraní*. Madrid, MAPFRE.

Maeder, E. 2011. *Los bienes de los jesuitas. Destino y administración de sus temporalidades en el Río de la Plata 1767-1813*, CONICET, Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Resistencia.

Mandrini, R. 1993. "Guerra y Paz en la Frontera Bonaerense durante el siglo XVIII". En: *Ciencia Hoy*, Vol. 4, N°. 23: 27-36.

Martínez, C. M. 2007. "La frontera luso-hispánica en el Río de la Plata (1761-1777)". En: Fernando Navarro Antolín (Coord.), *Orbis incognitvs: avisos y legajos del Nuevo Mundo: homenaje al profesor Luis Navarro García*, Vol. 2. Universidad de Huelva. España. ISBN 978-8496826-96-0, págs. 291-300. Recuperado en: https://dialnet.unirioja.es/institucion/408/editor

Mayo, C. 2000. *Vivir en la frontera, La casa, la dieta, la pulpería, la escuela*. Buenos Aires, Editorial Biblos

MEMORIA DE LOS VIRREYES DEL RÍO DE LA PLATA 1945. Editorial Bajel, Buenos Aires.

Nacuzzi, L. y Lucaioli, C. 2010. *Fronteras. Espacios de interacción, en las tierras bajas del sur de América.* 1ª ed.: Sociedad Argentina de Antropología. Serie Publicaciones SAA. Buenos Aires.

Néspolo, E. A. 2012. *Resistencia y Complementariedad, gobernar en Buenos Aires. Luján en el siglo XVIII: un espacio políticamente concertado*. Escaramujo Editorial. Buenos Aires.

Quarleri, L. 2014. Comunalización jesuita y desintegración reduccional. Políticas alternativas de colonización en la frontera luso-española. Histórica, [S.l.], v. 38, n. 2, p. 111-144, nov. 2014. ISSN 0252-8894. Disponible en: http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/10991

————. 2013. El "beneficio de la libertad". Objetivos y límites de las políticas reformistas en los pueblos guaraníes (1784-1801). *Folia Histórica del Nordeste 21.* Instituto de Investigación Neohistóricas-CONICET. Resistencia, Chaco

————. 2009. Rebelión y Guerra en las fronteras del Plata. Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales Fondo de Cultura Económica.

————. 2007. El territorio jesuítico-guarani: el enfrentamiento de sentidos al conflicto armado (1750-1761), En: *Historia Unisinos 11 (2)*: 173.184.

————. 2008. Gobierno y liderazgo jesuítico-guaraní en tiempos de guerra (1752-1756). *Revista de Indias*, vol. LXVIII, núm. 243, Págs. 89-114, ISSN: 0034-8341.

————. y Avellaneda M. 2007. Las milicias guaraníes en el Paraguay y el Rio de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756).*Estudos Ibero-Americanos.* PUCRS, v. XXXIII, n. 1, p. 109-132.

Susnik, B. 1982. *El Rol de los Indígenas en la Formación y en la Vivencia del Paraguay*, Asunción, Editorial Universo.

Susnik, B. 1966. *El Indio Colonial del Paraguay II: Los trece pueblos guaraníes de las Misiones (1767-1803)*, Asunción, MEAB.

Torres, M. 2015. "La Región de San Fernando de Maldonado (1755-1766). ¿La configuración de un espacio de frontera?". *Anuario del PROEHAA,* Año 1, Vol. 1, Programa de Estudios Históricos Antropológicos Americanos, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Luján, Buenos Aires.

Wilde, G. 2003. "Orden y ambigüedad en la formación territorial del Río de la Plata a fines del siglo XVIII". *Horizontes Antropológicos*. Programa de Posgrado en Antropología, Porto Alegre, Brasil. pp. 105-135.

———. 2001. "Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas. Dinámicas políticas y prácticas simbólicas", *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, Universidad Complutense.

Documentos utilizados

ARCHIVO GENERAL DE LA NACION ARGENTINA (AGNA). Sala IX. Santa Tecla. Líneas de fuertes y tropas. Legajo 23-02- 06. (1773 – 1800).



SIMPOSIO II

Historiografía, Fuentes y Archivos sobre las Misiones Jesuíticas

Coordinadores:

María Laura Salinas *(IIGHI-CONICET-UNNE)*

Silvano Benito Moya *(CEH-Carlos Segreti-UNC-CONICET)*

ANA S. DE NEGREIROS OLIVEIRA
Doutora em História
UFPE
Chefe do Escritório Técnico I
Piauí/IPHAN
anastelanegreiros@hotmail.com

NÍVIA P. DIAS DE ASSIS
Mestre em História e Espaços
UFRN
Professora Assistente
UNIVASF
np.assis@gmail.com

ADONIAS A. GALVÃO NETO
Mestrando em Preservação do Patrimônio Cultural
Escritório Técnico
Piauí/IPHAN
adoniasgalvaoneto@hotmail.com

NOTÍCIAS DO PIAUHY: O PATRIMÔNIO RURAL DO COLÉGIO DA BAHIA (PROVÍNCIA DO BRASIL)

Resumo
Este trabalho tem como objetivo tecer uma releitura do documento *Notícias do Piauhy*, escrito pelo Padre Domingos Gomes (um padre administrador) entre 1730-1745 e direcionado ao Colégio da Bahia, Província Jesuítica do Brasil. Trata-se de um relatório sobre a situação das fazendas que em 1711, após a morte de Domingos Afonso Mafrense, foram recebidas em testamento para serem administradas pelo reitor do Colégio da Bahia. Com teor de inventário, o documento traz um levantamento da situação em que se encontravam as ditas fazendas e a fiscalização do patrimônio, e se encontra disponível atualmente no Arquivo Ultramarino (POR) e no Arquivo do Tombo de Lisboa (POR), com diferença de datas. O presente trabalho se propõe a analisar o documento em sua integridade e profundidade, considerando o seu caráter informativo dentro da rede hierárquica dos jesuítas, sua dimensão discursiva e as informações subutilizadas pela historiografia piauiense sobre o cotidiano dos habitantes das fazendas no período tratado: sesmeiros, posseiros, povos indígenas, escravos e religiosos. Enfatizamos os indícios das relações sociais travadas no contexto de formação da Capitania do Piauí, como os conflitos envolvendo os atores sociais, e a descrição da paisagem cultural do território. Na medida em que esse relato memorial remonta a um período da História do Piauí com documentação escassa e de acesso restrito, o artigo significa uma oportunidade de retratar tal lacuna, pois permitirá uma nova contribuição historiográfica sobre a primeira metade do séc. XVIII.

Introdução

Embora a historiografia oficial predominantemente estabeleça o ano de 1674 como marco inicial do processo colonizador do Piauí[1], Brasil, seus expoentes reconhecem que desde o século XVI a região norte do estado teria sido percorrida por agentes do desbravamento civilizatório, entre eles missionários da Companhia de Jesus dos Colégios de Pernambuco e do Maranhão (Alencastre, 1857; 42; Costa, 2015 [1909]; 29). Por volta dos anos 1650, após várias tentativas de implantação, teria funcionado o aldeamento de São Francisco Xavier, na Serra da Ibiapaba - fronteira geográfica que durante os primeiros tempos coloniais separava as Capitanias de Pernambuco e do Maranhão -, no qual fora de grande importância a atuação de Pe. Antônio Viera para a reunião de índios Tabajara. Segundo a historiadora Tanya Brandão (1999; 47), até por volta da década de 1660, o território no qual se instalou a Capitania de São José do Piauhy, em 1758, se assemelhava a um "corredor migratório", pelo qual os transeuntes ambicionavam a captura de povos indígenas, a descoberta de minérios e/ou o domínio geográfico da área.

A ordem inaciana veio a fixar concretamente a sua presença nesse território após 1711, quando

1 Devido à concessão das primeiras sesmarias de terras no sertão do Piauí pelo governador da Capitania de Pernambuco dom Pedro de Almeida, em 1676, a Domingos Afonso Mafrense, Julião Afonso Serra, Francisco Dias de Ávila e Bernardo Pereira Gago, em resposta ao pedido desses sertanistas referente à entrada iniciada no ano de 1674 na região. As sesmarias constaram de 10 léguas de terra em quadro para cada um, todas situadas nas margens do rio Gurguéia, sul do atual estado do Piauí. (Costa, 2015 [1909]; 46). Reconhecemos como historiografia oficial aquela produzida por burocratas do Império Brasileiro ligados ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838 com o propósito de construir a história da Nação e pautada no exercício de uma noção de história factual, linear, traduzida em cronologias.

foi contemplada pela herança do então falecido sesmeiro Domingos Afonso Mafrense. Nesse processo, trinta fazendas que compunham tal legado passavam a ser administradas pelo reitor do Colégio Jesuíta da Bahia. Após essa doação os referidos padres entraram no sistema econômico do sertão piauiense através da pecuária, deixando uma herança que influenciaria as posturas eclesiásticas exercidas no Piauí (Oliveira, 2007).

O legado pecuarista deixado em 1711 à manutenção do complexo jesuítico do Colégio da Bahia, iniciado no Brasil em meados do século XVI, foi conduzido cuidadosamente de acordo com a estrutura organizacional jesuítica. Tal planejamento parece ter antecedido a própria morte do "caridoso irmão Domingos Afonso Mafrense", quando este foi persuadido a criar o Noviciado da Anunciada da Giquitaia e a fornecer os investimentos iniciais para sua manutenção. Ainda no ano de 1711, foi publicado o livro *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*[2], que trata especificamente das principais atividades econômicas do Brasil, apresentadas sob o olhar de um jesuíta profundo conhecedor das mesmas. Tais conhecimentos podem ter sido adquiridos pela própria leitura dos inúmeros relatórios de produções locais, concentrados no Colégio da Bahia (Assis, 2012).

O presente trabalho se propõe a abordar a história do sertão do Piauí na primeira metade do século XVIII, período no qual os jesuítas do Colégio da Bahia atuaram decisivamente no contexto de formação social da Capitania que deu origem ao atual estado do Piauí, situado no nordeste brasileiro. Para isso, apresentamos uma nova leitura de *Notícias do Piauhy* – relato memorialístico escrito em treze páginas, de autoria do padre Domingos Gomes, o segundo a ocupar o cargo de administrador[3] das fazendas de gado herdadas de Domingos Mafrense, as quais compunham uma expressiva parcela do patrimônio do Colégio da Bahia.

Os jesuítas na historiografia piauiense

Na obra que inaugurou a historiografia piauiense - *Memória cronológica, histórica e corográfica da Província do Piauí* (Alencastre, 1857) – encontramos a primeira abordagem sistematizada sobre a atuação da Companhia de Jesus no Piauí entre 1711 e 1759, quando a porção de terras já denominadas Piauhy ainda pertencia administrativamente à Capitania do Maranhão. A primeira história geral do Piauí, "um misto

2 Pouco depois de ser impressa, a primeira edição de *Cultura e Opulência do Brasil* foi destruída por recomendação do Conselho Ultramarino; tratava-se dos riscos de tal publicação divulgar informações muito exatas sobre as fontes de riqueza do Brasil e sobre os caminhos para as minas de ouro. Sobre a sua autoria, propriamente dita, *Cultura e Opulência do Brasil* apresenta-se como obra escrita por André João Antonil. No entanto, o fim do proêmio suscita dúvidas sobre a verdadeira personalidade do autor, já que este faz a seguinte declaração: "E se alguém quiser saber o autor desse curioso e útil trabalho, ele é um amigo do bem público chamado *O Anônimo Toscano*". André Antonil seria então um pseudônimo e a solução do enigma, por sua vez, teria sido encontrada em 1886, pelo historiador brasileiro Capistrano de Abreu. Ele descobriu que no mesmo período (final do séc. XVII e início do séc. XVIII) um padre jesuíta chamado João Antônio Andreoni ocupou o importante cargo de reitor do Colégio da Bahia e de Provincial do Brasil, e que também era da Toscana (Itália); ao comparar os nomes completos dos mesmos percebeu um anagrama quase perfeito. (Silva, 2007; 25-65).

3 Paulo de Assunção (2014; 82-84) informa que na estrutura organizacional da Companhia ficou estabelecido como centro hierárquico da ordem um Padre Geral em Roma, cujas funções de superior máximo da ordem consistiam em deliberações tanto sobre assuntos espirituais como temporais; em seguida haveria um Padre Provincial em cada Província Jesuítica com a função de comandar os Padres Reitores dos colégios e os Padres Procuradores. Os Padres Reitores tinham o papel de controlar (gerir) os Padres e Irmãos dos Colégios, bem como os Padres Administradores das propriedades que estivessem ligadas aos colégios. Os Padres Procuradores supriam as necessidades dos bens dos colégios e residências (do Brasil), se responsabilizando pelo minucioso exame dos relatórios e contas enviadas pelos Padres Administradores das propriedades.

de história natural e administrativa, (...) cronologia dos fatos sociais, políticos e administrativos" (Souza, 2010; 66), foi responsável pela apresentação de alguns temas da história local, e sua forma de abordagem teria influenciado a produção histórica local até os anos 1940. Entre os temas apresentados na *Memória Cronológica*, destacamos o olhar sobre o papel das fazendas de gado deixadas aos jesuítas da Bahia por Domingos Afonso Mafrense, relacionando dados sobre a produção pecuarista e quantias de escravos; tendo por isso, e a partir dessa temática, criado uma história econômica do Piauí (Souza, 2010; 71).

Esse autor, contudo, interpreta a atuação dos jesuítas baianos no Piauí como uma das "dificuldades administrativas" no período colonial, atribuindo uma postura rígida e autoritária aos inacianos, uma das razões por ele apontadas para o atraso no desenvolvimento da Capitania:

> Os Jesuítas, tanto mais detestáveis, quanto obravam toda a sorte de arbítrios sob a capa da religião, de posse de uma grande fortuna, e por isso poderosos na capitania, gozando de grandes privilégios, que os reis imprudentemente lhes haviam concedido, eram os verdadeiros senhores da situação, eram a verdadeira justiça, decidiam de todos os pleitos, intervinham em todos os negócios, punham em antagonismo o povo com a auctoridade, e indispunham os índios, sobre quem tinham muito poder e mando, contra os povoadores. Senhores e não administradores da grande fortuna de Domingos Affonso, de que estavam de posse desde 1711, ninguém ousava contrariá-los! (Alencastre, 1857; 31-32).

Essa visão influenciaria a produção historiográfica da geração de "intelectuais-historiadores" que lhe sucedeu, os quais, nas primeiras três décadas do século XX, compartilhavam de uma cultura histórica republicana e de um discurso ideológico antilusitano e anticlerial (Souza, 2010; 165). Paulo Gutemberg de C. Souza (2010; 163-164) afirma que as produções históricas de Clodoaldo Freitas, Abdias Neves e Higino Cunha, "em meio ao cientificismo da época", silenciaram ou minimizaram o papel dos jesuítas na colonização do Piauí, tanto em relação aos do Colégio do Maranhão, que atuaram pela região norte; quanto aos do Colégio da Bahia, atuantes no sul e sudeste do atual estado através da administração das fazendas dos vales dos rios Canindé e Piauí.

Padre Cláudio Melo, que se dedicou à historiografia entre as décadas de 1970 e 1990, juntamente ao historiador Odilon Nunes (1899-1989), foram responsáveis por introduzir um contraponto à versão que se reproduzia nas produções de história do Piauí acerca da participação dos jesuítas da Bahia na colonização dessas terras, apoiando suas pesquisas sobre o trabalho de Serafim Leite[4] e de novas fontes documentais arquivísticas. Vale lembrar que até os anos 1920 não constava no estado uma tradição de padres católicos historiadores ou cronistas, talvez pelo fato de que a Igreja não fundou nos oitocentos um centro de vida cultural nesse território, "como um seminário, por exemplo, o que poderia ter permitido o aparecimento de uma história local no Piauí no século XIX" (Souza, 2010; 140).

4 A obra *História da Companhia de Jesus no Brasil*, do padre e historiador brasileiro Serafim Leite (1890-1969), foi escrita em dez volumes, entre 1933 e 1950, na Europa e no Brasil. Fazia parte de um projeto maior de escrever a história da antiga Assistência de Portugal da Companhia de Jesus, que incluía, além da Província do Brasil, as Províncias jesuíticas na Ásia e a Província Lusitana. Este projeto estava inserido numa perspectiva bem mais ampla de defesa da atuação global dos jesuítas da Assistência lusitana até a supressão de 1773. (Pedro, 2008; 58-59).

Mesmo repetidamente apontando a ausência de empreendimentos educacionais promovidos pelos jesuítas no Piauí Colonial – reclamação essa que atravessou a historiografia piauiense desde a sua obra fundadora (Souza, 2010; 238) -, Odilon Nunes qualificou positivamente a administração das fazendas de gado pelos jesuítas, chegando a afirmar que "fizeram falta os inacianos ao Piauí", e que "sentiram-na todos os governos, inclusive o de João Pereira Caldas[5]" (Nunes, 2001 [1963]; 55-56). Esse autor descreve a atuação dos inacianos como exímios fazendeiros e administradores, considerando que "a conglutinação do território, num todo homogêneo próprio, impediu que as fazendas dispersas por pequenos donos flutuantes sofressem a atração das regiões ou estados vizinhos" (Nunes, 2007 [1975]; 130).

A publicação de autoria de Cláudio Melo *Os Jesuítas no Piauí*, edição única de 1991, constitui a principal referência bibliográfica sobre o tema no estado. Nele encontramos a primeira menção na historiografia piauiense pesquisada sobre a utilização de *Notícias do Piauhy* como aporte documental, tendo o autor consultado o relato de Domingos Gomes no Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa, Portugal[6]. É importante destacar que o acesso a esse documento por pesquisadores brasileiros só se tornou viável a partir do ano 2000, em virtude do Projeto Resgate Barão de Rio Branco[7] – parceria entre Portugal e Brasil que promoveu a microfilmagem do acervo de documentos avulsos referentes às capitanias brasileiras do período colonial, dispostos no Arquivo Histórico Ultramarino/Instituto de Investigação Científica Tropical; e a distribuição de dispositivos CD-ROM com a documentação digitalizada, acompanhados de uma publicação dos verbetes levantados pelos pesquisadores participantes, em variadas instituições culturais brasileiras.

Uma releitura de Notícias do Piauhy

Além da abordagem pioneira de Cláudio Melo, realizada aproximadamente há uma década antes da divulgação do relato memorialístico pelo Projeto Resgate, detectamos utilizações mais recentes de *Notícias do Piauhy* como subsídio historiográfico para a produção de um ensaio (Miranda, 2011; 17-26) e em uma dissertação de mestrado (Sousa, 2014). Para o desenvolvimento deste trabalho, optamos por examinar a primeira retratação do documento (Melo, 1991) como ponto de partida de nossa releitura.

Cláudio Melo extraiu informações contidas basicamente nas primeiras páginas das treze que compõem o documento, sublinhando o factual e os trâmites dos primeiros momentos da tomada de posse e administração dos bens pelos jesuítas da Bahia no Piauí: a contabilização do patrimônio herdado; as dificuldades encontradas para a concretização do inventário dos bens; a dispersão dos gados e escravos que integravam o patrimônio adquirido e os ataques de grupos indígenas às fazendas (Melo,

5 Primeiro governador da Capitania de São José do Piauhy, responsável pela efetuação do sequestro do patrimônio jesuítico desse território e pela instalação da Capitania, que já havia sido criada por decreto real em 1718.

6 Na indicação da bibliografia e dos arquivos pesquisados, Cláudio Melo apresenta "Notícias do Piauí" como um "manuscrito inédito, em via de publicação". (Melo, 1991;33).

7 Esse projeto foi inicialmente realizado pela Comissão luso-brasileira para salvaguarda e divulgação do patrimônio cultural/ Comissão bilateral executiva para as comemorações do "V centenário do Descobrimento do Brasil", através da participação das instituições: Ministério da Cultura do Brasil, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, Universidade Católica de Goiás/Sociedade Goiana de Cultura/Instituto de Pesquisas do Brasil Central, Real Gabinete Português de Leitura, Microservice/TAP-AIR Portugal/VARIG. Os documentos digitalizados da Capitania do Piauí estão reunidos em cinco CDs, disponíveis em arquivo de imagem TIF (.TIFF) para consulta em várias instituições do estado, como centros de pesquisa e universidades. A cópia do documento em apreciação neste trabalho foi adquirida no Arquivo Público do Estado do Piauí – Casa Anísio Brito (Teresina, Piauí, Brasil).

1991; 18). No que ainda acrescentou em sua análise de *Notícias do Piauhy*, Cláudio Melo se absteve de discutir as operações de poder descritas na narrativa de Domingos Gomes, sintomáticas de um quadro de tensões sociais desveladas no cotidiano rememorado. Após apontar as primeiras empreitadas dos religiosos na busca de controle sobre o patrimônio rural herdado, retratou em uma única frase a série de dificuldades relatadas pelo padre administrador acerca do período de seu exercício administrativo:

> Terminado o inventário de tudo, o Pe. Manoel da Costa passou a administração daqueles bens ao Pe. Domingos Gomes. Até então os Jesuítas residiam na fazenda Torre.
> *O novo Superior não teve menores dificuldades no desempenho de suas funções.* Assumiu o trabalho visitando todas as fazendas, fazendo novas avaliações do já acrescido e também dos escravos. Nisto passou 60 dias.
> O Pe. Domingos Gomes deixou-nos em 'Notícias do Piauhy' um bom relato dos seus trabalhos e do seu antecessor. (Melo, 1991; 19 – grifos nossos).

Diferentemente do empenho em se utilizar do documento em questão para valorização do papel dos jesuítas na colonização do Piauí, o que se demonstrou na publicação de Cláudio Melo, articulamos neste artigo uma preocupação em entender "o texto como uma forma de ação social[8]" (Meneses, 1998; 71), desprendidos da postura que aborda o documento como fonte de verdade histórica e objetivando explorar a dimensão discursiva de *Notícias do Piauhy*. Partimos do pressuposto em pesquisa histórica de que "um documento é sempre portador de um *discurso*[9] que, assim considerado, *não pode ser visto como algo transparente*" (Cardoso, Vainfas, 1999; 377 – grifos dos autores); além de considerar a postura de Ulpiano T. B. Meneses (1998; 75) sobre o trabalho do historiador com os textos históricos uma boa referência para o nosso exercício:

> (...) parece muito mais recompensador orientar a leitura do texto deslocando o interesse do objeto descrito para o que sua descrição pode informar sobre uma sociedade culturalmente heterogênea (e, portanto, em processo acentuado de diferenciação social) (...).
> O texto, para o historiador, não é um repositório de informações pré-constituídas, mas a leitura histórica – como proposição de questões – deve procurar constituir, em última instância, a informação.

Procuramos, assim, ao longo do trabalho, buscar os nexos entre as ideias contidas no discurso efetivado por Domingos Gomes – não obstante marcado pelo seu lugar social de fala (Certeau, 1982; 56-60) -, as formas pelas quais elas se exprimem em *Notícias do Piauhy* e o "conjunto de determinações extratextuais que presidem a produção, a circulação e o consumo" (Cardoso, Vainfas, 1999; 378).

O primeiro desafio foi lidar com as diferentes datações de produção referidas nas duas versões

8 Nesse sentido, concordamos com Ulpiano T. B. de Meneses (1998; 71) quando o mesmo conclui: "Explicação de texto', para o historiador, por mais avançados que sejam os recursos postos em ação, só tem sentido como caminho para se chegar à sociedade".

9 Discurso é aqui entendido como "o enunciado visto a partir das condições de produção – linguísticas e sociais – que o geraram", entre os diferentes modos de acepção dessa noção, tais como "sinônimo de fala (uso contingente da língua) em oposição à língua (sistema estruturado de signos); como unidade linguística maior do que a frase (...); como conjunto de regras de encadeamento das frases ou grupo de frases que compõem um enunciado" (Cardoso, Vainfas, 1999; 377).

de *Noticias do Piauhy*, encontradas em dois arquivos históricos portugueses: no AHU e o no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Enquanto o documento do acervo do AHU é descrito como a "Memória de Domingos Gomes sobre a descrição das fazendas existentes no Piauí, [post.1722][10]", a sua transcrição que consta no Arquivo da Torre do Tombo referencia *Notícias do Piauhy* "entre 1730 e 1759[11]". Concluímos ser a versão do ANTT posterior à do AHU devido ao parágrafo acrescentado pelo autor da reprodução, logo em seguida do término do texto *original*: "Está conforme com outro assinado pelo padre Domingos Gomes, que se achou entre os papeis apreendidos aos Regulares da Companhia denominada de Jesus de que fui extrair esta cópia em que me assino. Manoel Francisco Ribeiro[12]".

Tomando o desencontro cronológico entre as referências temporais do escrito de Domingos Gomes constantes nos dois documentos, só a crítica interna e a análise extratextual aportada na historiografia nos permite problematizar a datação para a escrita de *Noticias do Piauhy*. A atribuição ao ano de 1722 como marco de produção do relatório, encontrada na capa do arquivo digitalizado proveniente do Arquivo Ultramarino, é incongruente com o próprio conteúdo da narrativa: em algumas passagens do texto, Padre Domingos discorre sobre fatos ocorridos nos anos de 1727, 1728 e 1730. Cabe ressaltar que é ausente no texto o registro do ano de sua elaboração, indicado pelo autor.

Em 1727, a fazenda Tabuleiro Alto – numa das quais os jesuítas baianos encontraram maiores entraves e resistências ao seu controle por conta dos "intrusos" instalados nas posses herdadas daquele sertão – foi comprada de Manoel Gonçalves de Souza, capitão-mor "fugido das Minas", tendo Domingos Gomes pago por tudo o que ali tinha[13]. A fazenda dos Espinhos – ocupada pelo intruso Balegão[14] - foi comprada por Domingos Gomes ao tempo em que "a justiça a fez largar, que foi no ano de 728", em contexto de negociação da posse da unidade, com o administrador "pagando por tudo o que achou pelo que julgou valer". Em 1730 foi a vez dos irmãos Agostinho e Vidal Mafrense cederem à pressão exercida pelos jesuítas, apoiados na "Justiça da terra", para o reconhecimento legal e prático da possessão do patrimônio legatário de Mafrense, e lançarem mão da fazenda Grande ao domínio dos inacianos. Nas palavras de Domingos Gomes: "(...) finalmente no ano de 730 atemorizados, que eu os queria despejar por justiça, voluntariamente foram despejando para sítios que acharam nessas caatingas, e está hoje a dita fazenda só com gado da administração[15]".

O hoje de Domingos Gomes é um dos pontos que exploramos no rol das mediações estabelecidas em diálogo com esse "campo de observação de sintomas" que representa *Noticias do Piauhy* - texto porta-

10 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15.

11 *Noticias do Piauhy* entre 1730 e 1759. ANTT, Papeis do Brasil, avulso 5, n.3.

12 *Noticias do Piauhy* entre 1730 e 1759. ANTT, Papeis do Brasil, avulso 5, n.3. p.13.

13 Anteriormente à "invasão" de Manoel de Souza, a fazenda Taboleiro Alto teria sido ocupada por João Coelho de S. Pedro, o qual se deparou com a propriedade desabitada em razão de uma praga de morcegos entre os anos 1707, 1708 e 1710. Segundo Domingos Gomes, esse intruso meteu-se na propriedade "do mesmo modo que os mamelucos seus cunhados [Agostinho e Vidal Mafrense, possíveis filhos de Domingos Mafrense]" e a teria largado em 1717 (Notícias do Piauhy. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15, 3).

14 Segundo o historiador Odilon Nunes (2007 [1975]; p.128), em volta do ano 1728, "um Francisco Cardoso Balegão, à frente dum grupo armado, trazia desassossego a todo o sertão do Piauí. resquícios ainda do período anterior, e primeiros vestígios do bandoleirismo. Era ele protegido de Francisco Xavier de Brito, procurador da Casa da Torre, comandante do Arraial dos Ávila, como Balegão, também facinoroso, com crimes de morte. Mas o Ouvidor Antonio Marques Cardoso faz valer a lei. Prende Balegão, autoriza que se arrematem seus bens para indenização de 40.000 cruzados, que já devia ao cofre dos ausentes e defuntos, e remete-o para a Bahia, sob escolta de índios de Ibiapaba".

15 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 2-3.

dor de um "conjunto orgânico de pistas" (Ginzburg, 1989 *apud* Meneses, 1998; 78). Sobre a evolução do patrimônio dos jesuítas no sertão do Piauí, encerrada nos autos do confisco e incorporação de todas as fazendas e demais bens ao corpo da Capitania de São José do Piauhy (entre 1759 e 1760), encontramos na historiografia a indicação da quantia de 81 propriedades rurais que foram sequestradas, das quais 32 eram denominadas como fazendas de gado e 49 como sítios (Mott, 1985; 57). Os números fornecem o diapasão da expansão patrimonial do Colégio da Bahia no sertão piauiense, no período compreendido entre 1711 e 1759.

Segundo Francisco A. P. da Costa (2015 [1909]; 135), as fazendas Guaribas e Matos foram compradas pelos inacianos

> em 1745 ao capitão-mor Antonio Gonçalves Neiva e a dona Inácia de Araújo Pereira, viúva do coronel García de Ávila Pereira; as fazendas Salinas e Cachoeira, ao referido capitão-mor Neiva, e ao desembargador André Leitão de Melo; a Pobre, a dona Antonia Francisca de Jesus, viúva de Domingos Jorge, e Manuel Cardoso da Costa; as denominadas Salinas de Itaueira e São Romão foram arrematadas em execução que os padres moveram contra Domingos Jorge; e a de Água Verde foi doada por Marinho Soares, e o gado situado, por Antonio Ferreira Armonda.

No conjunto das operações relatadas por Padre Domingos, as negociações com os ocupantes das fazendas sertanejas prescritas no testamento de Domingos Mafrense receberam destaque central na relação dos feitos de sua administração, sendo o primeiro tema desenvolvido pelo autor. Como já é sabido pelo trabalho de Cláudio Melo, Domingos Gomes tomou posse do cargo de administrador desse patrimônio ao tempo em que se concluiu o Inventário dos bens herdados, por volta de 1717. Sobre o conturbado processo de inventariamento, descreve Domingos Gomes nas linhas iniciais:

> Falecido Domingos Afonso no ano de 711 partiu para o Piauí o Sr. Matheus Francisco com o padre Manoel da Costa a tomar posse das fazendas, e acharam que já os chamados filhos de Domingos Afonso a estavam tomando, e o juiz da terra lhe dava com o seu escrivão, e dando os sobreditos religiosos por suspeita esta justiça, e que não queria admitir a disposição do testamento do defunto (...), recorreram ao Governador do Maranhão, indo pessoalmente o sobredito Padre Manoel da Costa, donde trouxe Provisão para o escrivão da Igreja nos dar a dita posse, e fazer Inventário com dois louvados independente de mais justiça, o que tudo assim se fez dentro em cinco anos, começando-se a diligenciar pelos sobreditos dois religiosos no sobredito ano da morte de Domingos Afonso de 711, e acabando-se no ano de 717, os quais cinco anos se tomaram para se gizarem bem todos os gados; e no de 717 tendo eu lá chegado a 20 de fevereiro, assim que se acabou o verde, chamei o escrivão que era Antonio Gonçalves Neiva, e com dois louvados o capitão Manoel Duarte de Faria e Antonio Gomes Pereira, corremos todas as fazendas em 60 dias, avaliando os louvados, e fazendo o escrivão assento de tudo o que se achava, e os vaqueiros apresentavam, debaixo

de juramento que não haveriam de ocultar coisa alguma, (...)[16].

Já de início fica exposto a contradição entre as jurisprudências local ("Justiça da terra", representada na então Vila da Moucha[17]) e do Maranhão (com sede administrativa na cidade de São Luis), quando a primeira parecia ter favorecido a ocupação dos ditos filhos bastardos de Domingos Mafrense, Agostinho e Vidal – "que não queria admitir a disposição do testamento do defunto". Isso levou os religiosos a recorrerem em presença junto ao Governador do Maranhão, cujo poder administrativo englobava o território do sertão do Piauí, para que esse lhes fornecesse embasamento legal suficiente para o domínio efetivo sobre as glebas de terras herdadas. Padre Domingos ainda menciona que conseguiram se "livrar" das alegações da Justiça da terra contra a validade da Provisão que os religiosos obtiveram no Maranhão, cuja validade já extrapolara, e pela qual justificavam o seu poder de posse.

> Atendendo por ventura, a que este ato se fazia com autoridade maior, qual era a do Governador, cuja Provisão apresentamos: Mas como esta declarava ser só por espaço de um ano, nos apertou a justiça mostrando que este ano há muito se havia acabado, ao que tornei eu o troco com aquele texto = *legitima incepta legitime fini Untur*, explicando com o exemplo do que tendo começado a confissão no tempo do Jubileu, e não a podendo ter acabado, acabava depois quando podia; e que não fora possível gizar-se tanto gado em um ano, o que provei com ainda aparecer gados por gizar; e assim nos livramos deles, e demos fim ao Inventário na forma em que íamos, o qual remeti para o Colégio da Bahia, e dele constará, o que achamos, assim de gados, como de tudo mais, e *segundo minha lembrança importou tudo coisa de duzentos e trinta mil cruzados*, não falando nas 4 fazendas do rio de São Francisco, porque o inventário dessas não fui eu que o fiz, como não tão bem das coisas da Bahia, mas só daquilo que achei no Piauí.
> *O que renderam as 24 fazendas da administração, que achei povoadas, e de que fiz o sobredito Inventário, consta no livro em que fiz assento dos gados que botei; e dos que despendi.*
> *Cresceram 6 fazendas a administração lá no Piauí sobre as 24 que achei* (...)[18]. (grifos nossos).

O rigor administrativo demonstrado pelo inaciano na contabilização do patrimônio é sintomático do grau organizacional da Companhia de Jesus. Dentre as seis fazendas incorporadas ao patrimônio após a finalização do Inventário se encontram as já citadas Taboleiro Alto, Espinhos e Grande, as quais foram adquiridas mediante negociação com os "intrusos" que nelas habitavam nos respectivos anos de

16 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. p.1. Para facilitar a leitura, as passagens do documento aqui transcritas estarão atualizadas para o português corrente, procurando-se preservar ao máximo a estrutura original do texto.

17 Foi instalada a Vila da Moucha em 26 de dezembro de 1712, através de Carta Régia do mesmo ano. Nessa ocasião foram remetidas muitas famílias para a sua povoação pelo governador do Maranhão e pouco tempo depois 300 degredados portugueses para o incremento populacional. "O pequeno arraial de índios, ou fazenda do Cabrobó, que depois tomou o nome de Moucha, do riacho que ali corre, e posteriormente formou um povoado com capela filial da freguesia de Cabrobó do bispado e capitania de Pernambuco (...). Em virtude da C.R. de 29 de julho de 1758, criando a capitania do Piauí independente da do Maranhão, foi a vila da Moucha, que então era a sua maior povoação, designada para a sede do novo governo; e com o título de cidade, pela C.R. de 19 de junho de 1761, sendo o nome de Moucha mudado pelo de Oeiras (...)". (Costa, 2015[1909]; 81).

18 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 2.

 Libro de Actas Digitales / ISBN 978-987-28041-8-3

1727, 1728 e 1730, segundo Padre Domingos. Sobre tais fazendas é destacado um ponto em comum que ajuda a elucidar acerca das condições ambientais do contexto de expansão pecuarista no sertão brasileiro, no qual a atuação dos jesuítas da Bahia foi bastante expressiva: foram elas "despovoadas pela praga do Morcego" - mamífero cuja população se multiplicou na região com a presença dos rebanhos, impondo limitação para o desenvolvimento da empresa pecuária nesse sertão e provocando motivos de constantes despovoações (abrindo-se espaço para repovoações) das propriedades rurais nesse sertão[19].

As outras três fazendas dessa parcela foram agregadas "em lugar de outras três, que se venderam no Rio de São Francisco, porque só assim com esta obrigação de erigir estas, se deu autoridade para se vender aquelas[20] (...)". Foram elas as fazendas Hinxu – "entre as duas Tranqueiras [fazendas Tranqueira de Cima e Tranqueira de Baixo], onde os gados pelos longes se perdiam[21]" -; Riacho Fundo – "entre as fazendas das Salinas, e Cachoeira, onde também pelos longes aquele pasto se não aproveitava[22]" -; e Castelo no [rio] Canindé, apontada como uma das melhores fazendas no tempo da produção do relatório, tendo sido a mesma "retiro antigo do campo largo mal aproveitado pelas muitas larguezas[23]". Referente a esta última, o autor descreve sua paisagem e indica transformações realizadas em busca de otimizar a exploração dos espaços:

> inclui em si um grandioso cercado, *que deixei mais de meio feito* pela maior parte de pedra, que passa de uma légua em quadra, no qual com mais de mil cabeças de gado do melhor daquele sertão, se refazem os poldros que se retiram das éguas, e engordam as cavalarias das boiadas com conveniência de não fugirem, nem de se baralharem com as cavalgaduras alheias, que andam nos pastos de fora por onde vai a estrada, dentro do qual cercado há três olhos de água, em um dos quais mais pequenos,porém mais necessário por estar no meio do campo aonde acode maior peso do gado; *para o aumentar deixei principiado um serviço, a saber um tanque, que é bem se acabe*[24]. (grifos nossos).

A recomendação inscrita por Padre Domingos para conclusão da benfeitoria apontada, assim como as demais advertências pontuadas no decorrer da narrativa e a preocupação explícita em registrar os principais feitos de sua administração das fazendas, nos permite sugerir que *Notícias do Piauhy* tenha sido escrito mediante despedida de Domingos Gomes do cargo de administrador, numa espécie de prestação de contas ao Colégio da Bahia sobre sua experiência[25]. A historiografia disponível não revela o ano de encerramento da administração do referido padre; porém, considerando a premissa levantada de que

19 O historiador brasileiro Luiz Mott extraiu dos relatos memorialísticos de cronistas viajantes que por esse sertão percorreram no final do século XVIII e no decorrer do século XIX, registrando suas impressões, a informação de que morcegos, insetos, onças, cobras e ervas venenosas consistiam nos principais entraves naturais à reprodução dos rebanhos. (Mott, 1985; 65).

20 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 3.

21 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 3.

22 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 3.

23 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 3.

24 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 3.

25 Consta no último parágrafo do texto *original:* "O padre Leonardo me pediu muito fizesse haver Consulta sobre estas coisas do Piauí, e como vejo muitas ocupações, deixo esta informação verdadeira, em que me assino = Domingos Gomes". Pelos estudos sobre a organização da ordem inaciana, inferimos estar o dito Padre Leonardo exercendo o cargo de Procurador, no Colégio da Bahia, à época do exercício administrativo de Domingos Gomes. *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15, 13.

o relatório seja devedor desse evento e a indicação de que a fazenda Guaribas fora comprada no ano de 1745 (Costa, 2015 [1909]; 135), acreditamos que *Noticias do Piauhy* tenha sido elaborado no intervalo temporal entre 1730 e 1745; uma vez que no texto está presente, entre as muitas indicações e planejamentos para o melhoramento do patrimônio rural, a sugestão de Padre Domingos para que a dita fazenda fosse (ainda) adquirida pelo Colégio:

> Cresceu mais a fazenda chamada o Pobre que compramos para a administração, mas como largamos ao Colégio o sítio do Tatu, ficou o Pobre com seu lugar, com advertência que o sítio do Pobre é melhor, mas por estar o Tatu pegado às Salinas ficou mais bem arrumado assim: advirto mais, que para inteirar o numero das fazendas que possuiu o testador, falta uma em lugar daquela que no rio de São Francisco se largou em 718 ao capitão Domingos Jorge e Afonso por conserto da demanda, para o que se pode ou comprar quando se oferecer uma boa maré de estarem com poucos gados alguma que tenha conta, principalmente a do Alegre, na qual costumam cair muitos gados nossos, *ou ainda melhor as Guaribas do Neiva, que bota para muitas nossas o seu gado, ou quando não queiram comprar podem fazer águas seguras onde as não há*[26] (...)" (grifos nossos).

Ainda sobre a paisagem das fazendas administradas no sertão do Piauí, Domingos Gomes relata a abundância de espaço nas mesmas e estabelece uma hierarquia entre as mais extensas: "não faltam campos e larguezas primeiramente no Mocambo da Poções, que se tivesse as águas daria em rosto ao cercado do Castelo acima dito = segundo nas Marrecas do Saco = 3º no Pires ou Riacho dos Bois da Tranqueira no meio = 4º na Enseada dos Algodões[27]".

Entre estratégias e táticas: as operações de uso e controle do patrimônio rural

Nossa leitura do discurso de Domingos Gomes, buscando analisar as bases sociais do seu contexto de produção e o universo simbólico que o referenciam, destaca uma série de "maneiras de utilizar a ordem imposta do lugar" (Certeau, 2008; 93) sertanejo piauiense na primeira metade do século XVIII, corporificados no texto em forma de "estratégias" e "táticas" representadas na narrativa de Padre Domingos.

As várias advertências e sugestões presentes no relatório de Domingos Gomes, que aparecem "costurando" sua narrativa, demonstram a intencionalidade do discurso memorialístico e configuram indícios das diversas estratégias de controle do patrimônio rural experimentadas no decorrer de sua administração – as quais ficariam de legado ao seu sucessor no cargo e ao Colégio como um todo. O contexto lido em *Notícias do Piauhy* pode ser filtrado pelo prisma que discute a natureza das operações de uso prático no cotidiano representado, compreendendo a existência de "relações de forças definindo as redes onde se inscrevem e delimitam as circunstâncias de que [os agentes sociais] podem aproveitar-se"; portanto tratando-se de "combates ou de jogos entre o forte e o fraco, e das 'ações' que o fraco pode empreender" (Certeau, 2008; p.97).

26 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 3-4.

27 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 4.

Nesse sentido, articulamos aqui os fatos e tensões sociais presentes no discurso de Domingos Gomes aos conceitos de estratégia e tática desenvolvidos por Michel de Certeau (2008). Este designa estratégia como "o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um *lugar* suscetível de ser circunscrito como *algo próprio* e ser a base de onde se podem gerir as relações com *uma exterioridade* de alvos ou ameaças (...)" (Certeau, 2008; p.99 – grifos do autor). Quanto à tática, ela se conforma como uma "ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. (...). A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como organiza a lei de uma força estranha. (...) a tática é movimento 'dentro do campo de visão do inimigo' (...) e no espaço por ele controlado" (Certeau, 2008; p.100).

Consta no relatório analisado uma relação de indisposições travadas entre o Colégio da Bahia, representado na figura de Padre Domingos, e o poder político local, a "Justiça da terra". O primeiro impasse com essa instância apontada no texto remonta à realização do Inventário dos bens herdados, quando, no percurso pelas fazendas, os religiosos e "louvados" encarregados se depararam com obstáculos impostos pela representação jurídica local quanto a posse de pelo menos quatro unidades de terra: "queria o juiz prender o [capitão-mor Antonio Gonçalves] Neiva por tomar juramento e fazer o mais que fazia em seu território sem sua autoridade, do que me defendi primeiro com o Regimento do Letrado, que em se pedir tal autoridade não falava[28]".

Segundo Domingos Gomes, a partir de 1718, com a ereção da Vila da Moucha, aumentaram os "males contra estas fazendas" do Colégio, uma vez que frequentemente foram inquietadas pelas cavalarias e rebanhos que transitavam entre o centro do sertão do Piauí e o interior do Brasil Colonial, sobretudo a região mineradora de Minas Gerais. O padre reclama do fluxo das cavalarias de negócios pelas propriedades, alegando que a presença dos animais alheios comprometia a alimentação nos pastos e atrapalhava a criação de gado. Entre as estratégias operadas no sentido de resolver essa questão, Domingos indica que com cem éguas afugentou "muito mais de mil cavalos, que logo os seus donos os tiraram praguejando[29]". Também se utilizou do exercício panóptico em busca de se efetivar "o domínio dos lugares pela vista" (Certeau, 2008; p.100), através de mecanismos de observação das práticas dos "intrusos" e de controle dos espaços, como a construção de uma nova residência dos inacianos em meio aquele sertão:

> Os de má consciência levam gados para a Moucha, assim os que passam com suas reses por estas fazendas, como dos vaqueiros aqueles que lá na Vila tem seus descaminhos com más mulheres: *eu punha olheiros, mas sabe Deus se eles ajudaram a furtar; parece-me fora melhor freio fazer outra casa de nossos nos agrestes, e junta ou principalmente, para acudir mais prestes com o espiritual e temporal a escravos, que é raro o que não morre à míngua e sem confissão pelo longe da uma ou duas dos mimosos*[30] (...) (grifo nosso).

Sobre o quadro geopolítico da região do atual nordeste brasileiro na primeira metade do século

28 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 1.

29 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 10.

30 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 10.

XVIII, o historiador João Renôr F. de Carvalho aponta que por volta de 1710 o arcebispo da Bahia (Estado do Brasil), Dom Sebastião Monteiro da Vide, pertencente à Ordem inaciana, representava o principal ator social, político e religioso; o qual se contrapunha aos interesses da família Ávila - proprietários da Casa da Torre, importante empresa pecuarista da Bahia – em disputas econômicas pelos espaços para a cultura do gado. Segundo esse autor, "o arcebispo trabalhava com o objetivo de obter mais rendimentos para os jesuítas e os clérigos seculares do sertão, e Garcia d'Ávila pretendia ser o dono absoluto dos latifúndios das duas margens do rio São Francisco. A geopolítica eclesiástica chocava-se com os objetivos expansionistas e exclusivistas da Casa da Torre" (Carvalho, 2007; 32).

À época da administração jesuítica das fazendas, o território do sertão do Piauí esteve submetido a diferentes e distantes centros de poder, em suas três esferas: administrativamente foi submetido ao governo do Maranhão[31]; juridicamente, à Bahia; e espiritualmente ao domínio eclesiástico da Capitania de Pernambuco. (Pita, 1730 *apud* Carvalho, 2007; 26-27). Essa condição teria contribuído para o acentuado quadro de conflitos pelo usufruto das terras nesse território, como sugerem as ordens régias que determinaram a redemarcação das datas e sesmarias de terras[32].

Tanya Brandão (1999; 102) informa que o quadro social piauiense durante o século XVII, e principalmente no decorrer dos setecentos, comportava dois grandes grupos: um composto por pessoas livres (fazendeiros, vaqueiros, posseiros, agregados e sitiantes) e outro pelos submetidos ao regime jurídico-social da escravidão (índios, negros e mestiços). O relacionamento entre essas categorias sociais era balizado principalmente pela questão da terra, a qual figurou como um grande pano de fundo da narrativa de Domingos Gomes, sendo detalhada no decorrer do texto como importante fator condicionante da fruição do patrimônio jesuítico nesse sertão. A seguinte passagem é sintomática dessas tensões geopolíticas, e indicativa das medidas administrativas desempenhadas por Domingos Gomes para contornar a série de obstáculos:

> *Vamos ao que está em maior perigo de se perder. As rendas das terras, que estão quase todas em não pagar, e já desde minha entrada começou esta repugnância, alegando a opressão do gentio, de que nós os não libertávamos*: apenas cobrei alguma coisa com importunações enquanto os não obriguei por justiça; o que se começou a fazer no ano de 730: saiu a primeira demanda contra nós, apelou-se para cá rechaçada com pontos de nulidade. Pus também demanda a uns que não queriam passar arrendamento, nem reconhecer senhorio: saiu também contra nós, e se ficou apelando. Cada foreiro adquire sua sesmaria pelo Maranhão do sítio, ou sítios que ocupa, não se fazendo caso das nossas, nem dos arrendamentos; os que hão passado, dizendo os passaram por medo: acudi a isto apresentando os nossos títulos mais antigos aos ouvidores, para anular estes novos; respondem a isto muitas coisas, que

31 Um alvará de 11 de janeiro de 1715 determinou que a jurisdição do território de Piauí, "que até então pertencia à capitania da Bahia, ficasse pertencendo ao Estado do Marnhão, declarando ao governador do mesmo Estado que as sesmarias concedidas no Piauí pelos governadores do Pernambuco e da Bahia não fossem consideradas devolutas, e que tendo unido o Piauí ao Maranhão, para evitar desordens entre os moradores dos diferentes distritos, não ultrapassasse o governador do Maranhão as raias marcadas à nova capitania". (Costa, 2015 [1909]; 78).

32 Como exemplo temos a Carta régia de 13 de agosto de 1742, pela qual o ouvidor geral do Piauí, principal cargo nesse território, deveria demarcar pessoalmente as sesmarias deixadas por Domingos Afonso Mafrense (Costa, 2015 [1909]; 108).

> as nossas datas são demasiadas fora da lei, que não estão confirmadas por El Rei, e que se não tem feito medição: quanto a esta dizia eu a um Ministro, que como a usada por corda é impossível, ou custará mais do que as terras valem, por haverem serras, caatingas inacessíveis, podiam informar a sua Majestade mandasse se fizesse arbitrariamente por louvados ajuizando aboamente, mas em consciência debaixo de juramento até onde poderiam chegar, se consignasse aí termo; *se riu disso dizendo que eu chorava os bois, e vacas, porque estes amigos o que querem são os seus ganhos.* (...)
> *Na Moucha não há letrado que faça fielmente nossas partes; logo os colonos os põem da sua: os juízes testemunhas e tudo o mais são interessados;* assim que demandas lá é gastar dinheiro de balde, e muito porque tudo lá custa dobrado e quatropeado; (...). *Daremos graças a Deus se nos deixarem livres os sítios que ocupamos com nossos gados, e que nisso compensa os gastos com feitos de conquista.* Parece-me que o não nos assistir a justiça para cobrar os caídos, que passam de vinte ou trinta mil cruzados, e fazer bem opor cair era motivo de requerer diminuição nos legados[33]. (grifos nossos).

Igualmente determinante nesse quadro de disputas pelo uso da terra foi a atuação incisiva dos grupos indígenas não domesticados que habitavam o sertão do Piauí, os "gentios" citados por Padre Domingos, que empregaram suas táticas de reação ao processo colonizador por diferentes meios. Centralmente estratégico para o Colégio da Bahia era o planejamento espacial sobre as propriedades mais atacadas por grupos nativos, que através dos recorrentes saques às fazendas como forma de resistência à ocupação lusodescendente, forçavam os inacianos a repensarem suas medidas administrativas frente à vulnerabilidade geográfica das fazendas e sítios e a estabelecerem novas estratégias para a gestão dos bens.

> As três fazendas que o colégio comprou a André Leitão, uma no meio das de Domingos Affonso chamada as Salinas, e duas da outra banda do Parnaíba chamadas Santo Antonio e Cachoeira, distantes das salinas por cima de 20 léguas, foram logo assoladas do gentio levantada em 712 chamado Manduladino, com várias invasões até o ano de 718: Sabemos que matou metade das éguas; dos gados não se averiguou a conta, e sendo morto o dito gentio nesse ano, se tratou delas com mais sossego até o de 722, no qual sobrevindo outros gentios, e matando um crioulo, e tendo o padre Matheus de Moura ordenado se vendessem só essas duas no Parnaíba, que as das Salinas não tinha conta vender-se, por estar cá no meio das da administração, mas não achei comprador a elas seguro, retirei os gados baralhando-os cá por fora com os da administração, mas sempre com o ferro do Colégio, onde foram fortificando[34] (...).

Como visto em passagem do texto já transcrita, a "opressão do gentio" sobre as propriedades

33 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 8-9.

34 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 4.

exerceu grande impacto sobre o controle inaciano do patrimônio rural, sobretudo por influenciar no regime de arrendamento das possessões. Além de interferir no desenvolvimento dos rebanhos, que não raro foram massivamente ceifados durante os ataques, essas táticas indígenas comprometiam o faturamento dos inacianos com as rendas das terras desse sertão, quando eram referidas pelos moradores como justificativa para o atraso ou não pagamento das receitas negociadas com os jesuítas:

> (...) aqui advirto sobre a renda destes dois sítios Tatu e Panela deve ser somente cinco mil réis cada um por ano, por ter sido cada um deles uma a metade de sítio inteiro, *como bem sabem os que por lá moram*: aqui também advirto não ter o que admirar no pouco rendimento destas fazendas: menos de três mil cabeças de gado de açougue *em quase 30 anos com tantas cajadadas do gentio,* e também as Salinas levou a sua pelo gentio Pracati, que queimou todas as casas no ano de 720, matando 3 pessoas, a saber um branco e dois negros, um dos quais era da fazenda e outro do vaqueiro, e matando os bezerros no chiqueiro, *no qual ano vim eu a este colégio solicitar para lá a aldeia do Saco de Morcegos, a qual não quis ir, e foi bom, que sem ela nos remediamos*[35] (grifos nossos).

A sentença destacada sobre os trinta anos passados com "tantas cajadadas do gentio" atesta o peso da incidência dos ataques indígenas desde o início da articulação inaciana pela posse das terras herdadas – já no ano de 1712, a reunião de grupos indígenas referidos por "Manduladino[36]" atingira as fazendas Salinas, Santo Antônio e Cachoeira (as duas últimas localizadas na margem do rio Parnaíba oposta ao território do sertão do Piauí, em terras do atual estado do Maranhão). Essa sentença é portadora, ainda, de sinais que revelam uma baliza temporal possível para inferência do período empreendido pela narrativa do texto: ao indicar o distanciamento em trinta anos das primeiras "cajadadas de gentio" observadas, o autor se apresenta numa temporalidade incidente em volta do ano 1742.

Outro trecho destacado menciona ainda uma proposição estratégica relativa ao trato com os grupos nativos, qual teria sido a criação da dita "aldeia do Saco de Morcegos", iniciativa proposta por Domingos Gomes e desaprovada pelos seus superiores. Por sua vez, a estratégia predominantemente utilizada para a contenção dos índios rebelados foi o uso da força quando e o quanto se fez necessário, conforme afirmação de Domingos Gomes: "também as fazendas da administração padeceram suas hostilidades do gentio Pracati, que nela matou doze pessoas nos meus anos, (...), que *foi necessária alimpá-las a chumbo, e comprar eu lá a troco de bois e vacas armas de fogo para armar os negros,* e por cima de 16 negros, que comprei a bois, por não dar a necessidade lugar a esperá-los de cá[37]" (grifos nossos).

Quanto à parcela dos trabalhadores escravizados assentados nas propriedades, os quais integralizavam a constituição do patrimônio inaciano, Padre Domingos afirmou ter encontrado nas proprieda-

35 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 4-5.

36 O levante geral de índios "tapuias" do norte do sertão do Piauí iniciado em 1712 foi assim denominado em função da liderança de Mandu Ladino, índio doméstico fugido de um aldeamento jesuítico da capitania de Pernambuco. "Esses selvagens, que habitavam na vizinhança do rio Poti, foram os que mais resistiram aos conquistadores do território piauiense" (Costa, 2015 [1909]; 76). Afirma-se ainda que até o ano1716, "por mais de dois anos duraram as agressões dos tapuias, sem que uma providência fosse dada (...)" (Costa, 2015 [1909]; 79). Mandu Ladino morreu em combate na vila da Parnaíba no ano de 1718, fato que marcou o desfecho dessa insurreição.

37 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 5.

des "muito menos de cem escravos, como se puderam ver no inventário, e raros destes casados, a saber dois com índias velhas e três com negras, um com mestiça e eram pela maior parte os que tinham as éguas de entrega no tempo de Domingos Afonso sem branco[38]". Segundo Tanya Brandão (1999; 152), até 1711 os inacianos praticavam a escravidão disfarçada ou abertamente, e após a aquisição do patrimônio rural piauiense "os padres da Companhia assumiram o papel de escravistas, o qual era mais condizente com o regime constituído no Brasil Colônia". Em seu trabalho revisionista sobre o escravismo no sertão piauiense, a historiadora contraria uma concepção corrente na historiografia brasileira (Guimarães, 1977; Furtado, 1970; Prado Júnior, 1977; Moura, 1972) que ignora o trabalho do negro escravizado na pecuária e atribui aos indígenas e trabalhadores livres a mão de obra nos currais sertanejos, compreendendo, ao lado de outros estudos (Gorender, 1978; Mott, 1985), que "o escravismo foi uma das principais características da estrutura socioeconômica do Piauí durante a fase colonial" (Brandão, 1999; 56).

No discurso de Domingos Gomes, encontramos algumas representações que dialogam com a tese sobre o caráter participativo do negro na indústria pecuária colonial, através de casos memorados que sugerem exemplos de protagonismo social do trabalhador escravizado. Como o ocorrido na Fazenda Campo Grande ("melhor fazenda a qualidade dos pastos da administração"), na ribeira do rio Canindé, que no ano de 1717, constando da ausência de homem branco, "pelo não haver capaz, [esteve] *entregue a um negro da maior fama de vaqueiro*, *e que enquanto foi vivo fez sempre o papel de rei nas suas festas*[39](...)" (grifos nossos). Em uma passagem anterior, referindo-se "ao tempo de padre Antonio de Barros", quando este já providenciara a instalação de brancos nas fazendas,

> algumas a dois, uma só achei sem ele [branco], porém a tinha por escrito do sobredito padre *com obrigação de lidar com as juntas das boiadas, deixando o negro tratar das éguas por não ter bulhas com ele, se com ele assistisse, e ganhando assim os quartos*, os quais *ex vi* do escrito paguei por evitar demandas com o testamenteiro do tal homem por nome Antonio e Moreira Meirelles, que morrendo neste meio tempo, deixou no testamento declarado deverem-se dois anos estes quartos, o que com o escrito de padre se provava[40] (grifos nossos).

Tais situações possibilitam inferir que os negros escravizados, no período reportado do Piauí Colonial, disponibilizavam de uma brecha no campo das disputas sobre esse sertão, para o exercício de suas táticas, maior que a preenchida pelos grupos indígenas. Não que eles estivessem isentos das estratégias inacianas de controle, que incidiam sobretudo na imposição do catolicismo: "*aos pretos explicava como em nosso poder trabalham para coisas de Deus*, *a fortuna de ter a missa de casa*, *que muitos brancos a não tinham no sertão*[41]" (grifo nosso). Domingos Gomes também expressa o quanto era conveniente para o Colégio a regulação dos costumes da vida privada dos afrodescendentes em cativeiro, em atenção constante à busca por condições favoráveis ao bom aproveitamento das fazendas:

> Porém, advertindo os males temporais e também eternos que costumam provir

38 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 5.

39 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 6.

40 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 5.

41 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 6.

> de multiplicar casamentos de negros no sertão, quais costumam se ficarem os maridos embaraçados para serviço dos longes com ausências às vezes de ano, esvaírem-se pelo abuso e durarem pouco, ficarem soberbos com os amos, que não querem mais tu, acender-se nestes o fogo junto as palhas, haverem ditos contra quem quer que lidar com eles, andarem em viagens a buscar parteiras e curandeiras, palhas de alho para acudir aquele gado mole; escrevi ao padre Manoel de Alvarenga não pusesse dúvida da mulher aos que lhe viessem pedir, mas os deixasse por cá ficar com elas, mandou-me um moleque solteiro por cada casado, a vista do que ninguém quis mais casar por não perder o sertão[42].

Noutro trecho, ratificando sua indicação em se evitar ao máximo a ausência de brancos nas propriedades, o que permitiria sua apropriação pelos escravizados, o relator comenta sobre "o pensamento de crioulos virem a ser homens das fazendas", o qual "é de quem não adverte os espíritos, que infundem nos negros as larguezas do Sertão: um homem de conta me contou se levantarem no Piauí debaixo os negros vendo-se assim sem amos, e foi necessário aos reverendos e padres do Carmo valerem-se do braço secular para os tornar a sujeitar[43]".

Das categorias sociais representadas em *Noticias do Piauhy*, entre as inferiormente situadas na escala social, a figura do vaqueiro foi evocada pela memória de Domingos Gomes desde os primeiros casos relatados – citados na passagem sobre o Inventário, quando "apresentavam debaixo de juramento de que não haviam de ocultar coisa alguma[44]" - até a conclusão do texto. Sobre o vaqueiro piauiense no século XVIII, Tanya Brandão (1999; 106) afirma que "embora existissem vaqueiros escravizados – em 1697 foram identificados quatro -, via de regra, as pessoas encarregadas de olhar o rebanho e administrar as fazendas e sítios eram livres". Esses homens *a priori* não possuíam terras, gado ou escravos, mas, segundo a historiadora, formavam a única categoria da sociedade setecentista capaz de ascender socialmente, por gozarem da possibilidade de tornarem-se criadores autônomos: fosse como arrendatários de sítios ou na condição de posseiro, ocupando terras devolutas com os gados recebidos como forma de pagamento (através do sistema de parceria da "quarta", pelo qual recebiam 25% da produção da fazenda em que trabalhava). (Brandão, 1999; 106-108).

Tal era a participação do vaqueiro na sociedade piauiense setecentista, que ele figurou um sujeito social de papel decisivo no funcionamento das fazendas de gado, pelo menos no exercício administrativo de Domingos Gomes. Este encerra *Noticias do Piauhy* com detalhadas recomendações estratégicas - talvez as mais importantes para a gestão e controle do patrimônio rural -, as quais sugerem ter sido imprescindível da atuação do vaqueiro o desempenho jesuítico no sertão do Piauí:

> *Bom é não dar escritos de perdão, nem ainda palavra quando não houver causa que obrigue, mas fazê-los entender que hão de inteirar*: todavia sucedendo, o que a cada passo sucede haver uma grande seca, ou qualquer outra mortalidade casual em alguma fazenda, que nunca sucede redondo em todas, *é bem tenham os Procuradores*

42 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 7.

43 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 8.

44 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 1.

autoridade para terem alguma comiseração, e perdoar, o que entenderem ser bem; que a não ser assim é uma desesperação para um homem estar mourejado com os riscos que se sabem cinco anos a perigo de sair sem uma sorte de vacas, no caso que todas sejam necessárias para inteirar. *Inteirados os vaqueiros, que em mim havia esta compaixão trabalhavam com gosto ainda no que não era de sua obrigação, como tombar pedras, carregar terra em aguadas, e semelhantes.*

Alguns padres não sabendo ser o trato de vaqueiros tal por sentença, que nem tira nobreza, nem a dá, *mas é um contrato*, que fazem os donos das fazendas com eles, sem salário certo, os querem tratar pela regra de feitores, e criados, donde surgem razões, e manhas de açougue, onde quem mal fala, mal ouve. (...). *O direito é: quero alguma coisa de alguma fazenda, dou parte ao homem dela; o vaqueiro dá sua razão, e escusa racional, e às vezes vai ele mesmo fazer, o que se pede, por não tirar o negro do serviço. Se porem o vaqueiro é despropositado, é bem que se castigue, mas não botando-o logo fora por qualquer coisa, porque se perdem as fazendas a cada passo meter e tirar homens; assim como levará tombo o todo se a cada passo meterem padres achando-os os que façam isso bem, e ali onde procedam, deixalos lá estar enquanto puderem*[45] (grifos nossos).

Considerações finais

O esforço empreendido nesta releitura histórica de *Noticias do Piauhy* foi realizado em um duplo movimento: na expectativa de se tangenciar o quadro maior da produção do texto – a sociedade do sertão do Piauí na primeira metade do século XVIII em sua estrutura, funcionamento e transformação – e em discussão sobre a intencionalidade do legado escriturístico. Com isso, procuramos integrar empiria e hermenêutica, práticas e representações no exercício desta "leitura dialógica" (Meneses, 1998; 81-82).

Vimos que apesar do caráter memorialístico do documento, que permitiria a ocultação das contradições vigentes nesse território, seu autor não se privou de inscrever no tempo a lembrança da gama de conflitos experimentados pelos agentes sociais que vivenciaram o projeto jesuítico de tornar o sertão do Piauí um "lugar próprio" (Certeau, 2008; 97-102) de seu domínio temporal e espiritual. Isso provavelmente se deve à amplitude interna institucional da circulação do relatório à época de sua elaboração.

Foi-nos permitido, assim, estabelecer conexões entre o contexto lido no texto e o conhecimento histórico já produzido, dialogando com teses sobre as bases do escravismo nesse território, a resistência indígena, o protagonismo dos vaqueiros e as disputas geopolíticas entre os poderes instituídos; o que, em soma, possibilita lançar um novo olhar para a performance jesuítica no contexto de formação social da Capitania do Piauí.

45 *Notícias do Piauhy*. AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15. 12-13.

Referências

Alencastre, J. 1857. *Memória cronológica, histórica e corográfica da Província do Piauí*. Rio de Janeiro: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo XX.

Assis, N. 2013. *A Capitania de São José do Piauhy na racionalidade espacial pombalina (1750-1777).* Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte/Programa de Pós-Graduação em História e Espaços.

Assunção, P. 2004. *Negócios jesuíticos*: *o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Brandão, T. 1999. *O escravo na formação social do Piauí: perspectiva histórica do século XVIII*. Teresina: Editora da Universidade Federal do Piauí.

Cardoso, C., Vainfas, R. 1997. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier.

Carvalho, J. 2007. *A geopolítica lusitana do século XVIII no Piauí colonial*. Imperatriz: Ética.

Certeau, M. 1982. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.

Certeau, M. 2008 [1990]. *A invenção do cotidiano. Artes de fazer.* Petrópolis: Vozes.

Costa, F. 2015 [1909]. *Cronologia histórica do Estado do Piauí*. Teresina: Editora da Academia Piauiense de Letras.

Gomes, D. *Noticias do Piauhy*. Lisboa: AHU_ACL_CU_016, Cx. 1, D.15.

Gomes, D. *Noticias do Piauhy entre 1730 e 1759*. Lisboa: ANTT, Papeis avulsos do Brasil, avulso 5, n.3.

Leite, S. 1945. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugália/Instituto Nacional do Livro, Tomo V.

Melo, C. 1991. *Os jesuítas no Piauí*. Teresina: Edição do autor.

Meneses, U. 1998. "As marcas da leitura histórica: arte grega nos textos antigos". *Manuscrítica*, 7, São Paulo, Universidade de São Paulo, pp.69-82.

Miranda, R. 2011. "Comentário às 'Notícias do Piauhy', do Padre Domingos Gomes". Em Miranda, R., *Notícias do Piauhy* (pp.17-26). Teresina: Editora da Academia Piauiense de Letras.

Mott, L. 1985. *Piauí Colonial: população, economia e sociedade*. Teresina: Projeto Petrônio Portella.

Nunes, O. 2007 [1975]. *Pesquisas para história do Piauí*. Teresina: FUNDAPI/Fundação Monsenhor Chaves, Vol. 1.

Nunes, O. 2001 [1963]. *Súmula de História do Piauí*. Teresina: Ed. da Academia Piauiense de Letras.

Oliveira, A. 2007. *O povoamento colonial no sudeste do Piauí: indígenas e colonizadores, conflitos e resistência*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco/Programa de Pós-Graduação em História.

Pedro, L. 2008. *História da Companhia de Jesus*: *biografia de uma obra*. Salvador: Universidade Federal da Bahia/Programa de Pós-Graduação em História.

Silva, A. 2007. "Introdução", Em Antonil, A. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. São Paulo: Editorada Universidade de São Paulo.

Sousa, I. 2014. *Questões de terra e poder na sociedade piauiense: história dos conflitos agrários entre sesmeiros e posseiros. 1700-1760*. Teresina: Programa de Mestrado em História do Brasil da Universidade Federal do Piauí.

Souza, P. 2010. *Historia e Identidade*: *as narrativas da piauiensidade*. Teresina: Editora da Universidade Federal do Piauí.

FRANCISCO J. GÓMEZ DÍEZ
Doctor en Historia. Profesor titular
Universidad Francisco de Vitoria
j.gomez.prof@ufv.es

LAS REDUCCIONES DEL PARAGUAY EN LA HISTORIA DE LA MISIÓN COLOMBIANA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, ESCRITA POR EL P. JOSÉ JOAQUÍN COTANILLA, S. J.

Resumen
La intención de este texto es aproximarnos a la relectura que, una vez restaurada la Compañía, realizan los jesuitas de la experiencia de las misiones de indios en el Paraguay.
Continuando vigentes, según testimonios de diversos viajeros, no pocas instituciones jesuitas en los antiguos territorios de misión; si, por un lado, las reducciones del Paraguay se convirtieron, desde muy pronto, en un elemento identitario para los jesuitas expulsos, que multiplicaron los textos a ellas dedicados[1], y por otro, los nuevos estados americanos, de diverso color político, pensaron en los jesuitas —y en sus idealizadas misiones— como integradores de las comunidades indígenas en la nación, mi intención es estudiar la función de este mito en la *Historia de la Misión Colombiana de la Compañía de Jesús*, escrita por el P. José Joaquín Cotanilla. Aunque la obra continúa inédita, se trata —más allá de lo que indica su título— de la primera historia general de la acción jesuita en la América del siglo XIX, base de la posterior obra del P. Rafael Pérez.

Historia de la misión colombiana

José Joaquín Cotanilla nació en 1818 en Santa Cruz de la Zarza, Toledo. Con 16 años ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús en Madrid, en el ambiente de tensión que antecedió a los asaltos a los conventos de julio de 1834. La experiencia, que narraría por escrito en varias ocasiones, le marcó, como a otros muchos, para el resto de su vida. La primera fase de su formación, hasta su salida al extranjero en 1837, estuvo llena de avatares diversos. Con la Compañía dispersa, vivió en la casa de un militar retirado, volvió dos veces a su pueblo, reingresó en el seminario y estudió lógica privadamente con el P. Olano. Terminó su noviciado en Mèlan (Saboya), donde cursó filosofía e hizo el magisterio. Permaneció allí hasta abril de 1842. Continuó sus estudios de retórica en Nivelles, Bélgica (1843 – 1844) y de teología (1844 – 1848) en la residencia de Vals-près-Le Puy, Alto Loira (Francia). Inmediatamente después de superar los exámenes del segundo año de teología recibió el presbiterado, el 29 de septiembre de 1845, y fue destinado a Nueva Granada, donde llegó el 13 de enero de 1846. Con independencia de sus numerosos viajes, desarrolló su actividad en Colombia, Guatemala y Cuba. Fue profesor de gramática y padre espiritual en el colegio de Medellín desde 1847 hasta la expulsión de 1850. Tras participar en la breve aventura de los jesuitas españoles en Jamaica, en 1852 formó parte del grupo enviado a Guatemala para asumir la dirección del seminario. Dos años después marchó a Cuba, donde fue uno de los fundadores del Colegio de Belén en La Habana. Restablecida la Compañía en Colombia, en 1858, fue vicerrector del colegio de Bogotá hasta la nueva expulsión, en 1861. Otra vez en Cuba, fue padre espiritual en el seminario diocesano de La Habana.

En 1867 regresó a España, destinado al noviciado y hospicio de misioneros del Puerto de Santa María. Con la revolución de 1868 y la disolución de la Compañía se estableció en Madrid, como dis-

1 Baste citar las obras de Juan Manuel Paramás o José Cardiel, para no alejarnos del caso paraguayo.

perso, pronto superior de uno de los *coetus* (1870 – 1874) y, por último, superior de la residencia de la calle de San Vicente (1874 – 1880).

Intervino en el establecimiento de las Hermanas del Sagrado Corazón en Madrid y en otras ciudades españolas. Bajo su inspiración se fundó la Asociación de Señoras Católicas (1869), dedicada a crear escuelas en los barrios pobres; la dirigió hasta 1871. Ayudó al primer establecimiento de los Hermanos de las Escuelas Cristianas en España (Madrid, 1878). A raíz de la expulsión de religiosos de Francia (1880) fue miembro de la junta de auxilio a los religiosos exclaustrados y apoyo la instalación de los trapenses en Madrid y los capuchinos en Orihuela. Fundó la obra de rescate de los niños infieles de Mindanao (1881) para recaudar fondos para las misiones de Filipinas. Murió el 1 de mayo de 1886 en Madrid.

Dejó inéditos un conjunto importante de textos[2], de los que ahora sólo me interesa su *Historia de la misión colombiana de la Compañía de Jesús*, que se extiende hasta 1865, en contra de lo que dice el título.

De esta obra he consultado tres textos manuscritos, dos en el Archivo de la Provincia de España de la Compañía de Jesús, sito en Alcalá de Henares, Madrid (AESI-A) y otro en el Archivo Histórico de Loyola, Guipúzcoa (AHL).

El primer texto, en adelante C-92, se titula *Historia de la Misión colombiana de la Compañía de Jesús, seguida de apéndices curiosos relativos a lo que hicieron en Jamaica, Ecuador, Guatemala, Cuba, Méjico y Perú los misiones colombianos, después que fueron desterrados de la Nueva Granada en el año de 1850 hasta su vuelta a la misma república en 1858*[3]*. Es una obra encuaderna en cuatro volúmenes, concluida y, muy probablemente, escrita en su totalidad en Cuba*[4] *y, sin ningún género de duda, manuscrita por el propio Cotanilla*[5]*. Probablemente esta sea la versión más antigua de la obra.*

Misión colombiana de la Compañía de Jesús, en adelante C-96[6], es una copia prácticamente idéntica a C-92, en un solo volumen de 1.029 páginas más un índice, realizada casi con toda seguridad en España. Si el título es más breve que en C-92, antes de comenzar la introducción "Al lector" (escrito con una caligrafía mucho más cuidada que el resto de la obra), incluye el siguiente párrafo:

> Va precedida de las causas que la promovieron con la ida de algún jesuita español a la República Argentina, en el año de 1835 a consecuencia de la extinción de la Compañía de Jesús en España, en el citado año, por el Gobierno de Su Majestad la Reina Gobernadora, Doña María Cristina de Borbón. Y refiérense en ella los hechos principales acaecidos a los jesuitas misioneros en las repúblicas de Buenos Aires, del Uruguay, del Paraguay, en la isla de Santa Catalina, del Brasil, y en la República chilena, y con mayor atención lo referente a los misioneros colombianos en la República del Ecuador, Perú, Guatemala y Méjico, y en la isla de Jamaica, Cuba y Fernando Poo, y muy

2 Al concluir su *Diario* (1834–1886), conservado en el AESI-A C-95, incluye un listado de sus obras: "Historia de la Misión Colombiana", "Expulsión de los jesuitas de la América española en el año de 1767", "Vida de la Beata Margarita de Alacoque", "La Unión Católica, o médula de la planta mestiza y de sus frutos dados en España", "Mi viaje a Italia", "Mi viaje a París de un mes" y, según el mismo autor, inconcluso, "El centenario de Murillo en Sevilla en 1882".

3 AESI-A C-92.

4 En la esquina superior izquierda de la portada tiene un sello de B. May y Cª, una empresa de encuadernación de La Habana.

5 Cabe hacer esta afirmación comparando su caligrafía con varias cartas de Cotanilla conservadas en AESI-A.

6 AESI-A C-96.

especialmente en la República de la Nueva Granada, hasta por los años 1864, desde que comenzó allí la misión, que fue por los años de 1844.

Al concluir el capítulo 90, inserta la fecha "Habana, 22 de noviembre de 1866" y, al concluir la obra, "Día 11 de agosto de 1869".

Los dos manuscritos son de Cotanilla, pero C-96, algo posterior, incluye pequeñas correcciones y añadidos. Por ejemplo, al concluir el capítulo 2º, C-92 pone "Por el triunfo de nuestra católica religión" y, al concluir el mismo capítulo en C-96, dice: "Por el triunfo de nuestra católica religión y eterna salvación de las almas". C-92 tiene más tachones y correcciones y su letra es más irregular, forzando en no pocas ocasiones la caligrafía y el tamaño para ajustarse al papel. C-96 es algo más largo. Se ajusta al tamaño que el autor atribuye a su obra en su *Diario*, siendo probablemente la versión definitiva.

En el Archivo de Loyola se conserva un tercer manuscrito: *Historia de la Misión colombiana de la Compañía de Jesús, seguida de apéndices curiosos relativos a lo que hicieron en Jamaica, Ecuador, Guatemala, Fernando Poo, Cuba, Méjico y Perú los misiones colombianos, después que fueron desterrados de la Nueva Granada en el año de 1850 hasta su vuelta a la misma república en 1858 y siguientes*[7]. Sin el párrafo que antes de la introducción "Al lector" aparece en C-96, al igual que C-92 está escrito en cuatro volúmenes, si bien de menor tamaño y más gruesos. La caligrafía es mucho más legible y cuidada, pero no parece corresponder a Cotanilla.

Las diferencias entre las tres copias son mínimas: aparte de alguna errata, en ocasiones se cambia el término católico por cristiano, o a la inversa, se modifica alguna fecha y poco más. La estructura es la siguiente: tras un prologo y una introducción, centrada en la presencia de los jesuitas en el Nuevo Reino y en la expulsión decretada por Carlos III, los dos primeros tomos, de 31 capítulos cada uno, hasta el 62º, 236 páginas en el primero[8] y 233, el segundo[9], presentan la historia de la misión jesuita en Nueva Granada desde 1844 hasta su primera expulsión de la república, en 1850. El tercer tomo, con 28 capítulos, hasta el 90º y 236 páginas, pretenden ser un apéndice a los dos primeros libros, dedicado a lo que hicieron los jesuitas expulsos de Colombia hasta su regreso, en 1858[10]. El cuarto, con 16 capítulos y 140 páginas, hasta el 106º, trata la segunda venida de los jesuitas a Colombia (1857 – 1861)[11]. La *Historia* concluía en el capítulo 90º, "último capítulo de esta obra", que recogía "ciertas observaciones hechas por el R. P. Freire". Parece que inicialmente el cuarto tomo iba a ser una obra independiente. Sus dos primeros capítulos inician una nueva numeración, siendo el 1º y el 2º, pero ya el siguiente recupera la numeración anterior y pasa a ser el 93º.

7 AHL Misiones Caja 9, núm. 1.

8 El primer tomo comienza con la situación de la Compañía en España tras su restablecimiento en 1815 (caps. 1º, 2º, 3º y 5º), señalando el papel del Conde de Floridablanca "en la destrucción de los jesuitas" (cap. 4º), y la crónica del P. Ignacio Lerdo de las matanzas de religiosos en Madrid en 1934 (caps. 6º-10º). Abolidos los jesuitas en España (cap. 11º), narra la misión jesuita a la Argentina de Rosas, la expulsión de Buenos Aires y las actividades en los países vecinos (caps. 12º-16º). Los capítulo 17º, dedicado a los liberales neogranadinos y 18º, a los masones, dan paso a la narración del restablecimiento de la Compañía en Nueva Granada (caps. 19º-25º) y al desarrollo de su actividad en esta república (caps. 26º-31º).

9 El tomo segundo desarrolla las tensiones con el gobierno neogranadino, hasta narrar, con detenimiento, la expulsión de los jesuitas de Nueva Granada (caps. 55º-62º).

10 El tomo tercero se redacta como una sucesión de 8 apéndices, divididos en 28 capítulos hasta el 90º, dedicados a las actividades de los jesuitas en Jamaica, Ecuador, Guatemala, Cuba, Fernando Poo y México, para concluir con el cap. 90º: *Filosofía de la Historia para los que vengan a misionar a la América española*, firmado el 22 de noviembre de 1866.

11 El tomo cuarto, sobre el segundo periodo de permanencia de los jesuitas en Colombia, presenta su retorno, la apertura de su colegio en Bogotá y como se ejecuta la nueva expulsión.

La redacción del texto puede en ocasiones, principalmente por repetitiva, resultar confusa, pero Cotanilla, ya desde el prólogo, deja claro su objetivo: deleitar, enseñar y edificar, principalmente a sus hermanos jesuitas pero, también, al pueblo granadino y a todos los amigos de la Compañía. Para hacerlo ha recopilado "documentos preciosos así manuscritos como impresos", oficiales, unos y otros, de diversos jesuitas.

La *Historia* narrará, dice, un combate entre la Compañía, "soldados de avanzada de esta nuestra madre la Iglesia", y sus perseguidores, mostrando que, por mucho que los jesuitas puedan haber sufrido, su victoria es inevitable porque el Señor "sabe sacar bienes y grandes bienes de los mismos medios de que se valen los hombres perversos".

> Gloriosa es verdaderamente la suerte —concluye el prólogo— que ha cabido a los hijos de S. Ignacio de Loyola, la de tener que pelear siempre con el mundo; y deber servir ellos siempre de primer blanco contra quienes aseste el mundo sus más envenenados tiros, y esto hasta que el mundo, convertido a su Dios, de paz a su Iglesia y a sus mismos defensores; y éstos recojan en el Cielo la corona de gloria que tiene el Señor prometida a los que con su gracia triunfen de cuantas persecuciones padecen por tan noble causa, que es la de Dios, la de su Cristo, la de su Iglesia Santa.

La obra se inserta en una trayectoria historiográfica que, pasando por el gran número de diarios, crónicas e historias redactadas por los misioneros decimonónicos[12], va de la relectura del hecho americano por los jesuitas expulsos en el último tercio del siglo XVIII —el punto de partida sería la obra de Francisco Xavier Clavigero—, a la construcción de una historiografía jesuita de perfil nacionalista a mediados del siglo XX (Cárdenas Ayala y Di Stefano, 2014).

El texto de Cotanilla está en la base de la posterior, y todavía fundamental, obra del P. Rafael Pérez, S.J. (1896-1898), que reconoce contar con los apuntes de Cotanilla.

> Creímos, dice, haber encontrado un tesoro, y lo era en realidad, pero no tan rico como lo deseábamos. En efecto, desde luego notamos que, como era natural, había deficiencias en los puntos en que no había intervenido sino sólo visto de muy lejos, u oído referir: que de los veinte años que trabajó la Compañía en Guatemala, sólo tocaba los dos primeros: nada de su traslado a Nicaragua y Costa Rica, ni de su larga permanencia en estas repúblicas, porque sin duda su plan se restringía a la Nueva Granada (1896, VI).

Siendo las diferencias significativas, es fácil encontrar párrafos enteros copiados por Pérez de Cotanilla. Frente al P. Gerard Decorme, S.J., que no duda en vincular la expulsión de los jesuitas con la independencia americana por causa del agravio sentido por los criollos, y, años después, al P. Guillermo Furlong, S.J., que considera a los jesuitas responsables activos en la "emancipación" americana, tanto

12 Tengo localizadas no pocas de estas crónicas e historias. Son textos breves, en su mayoría inéditos, entre los que destacan el *Diario del P. Nicasio Eguiluz* (AHL), los *Datos históricos sobre el establecimiento y permanencia de la Compañía en el Ecuador* del P. Luis Muñoz, S.J. (AHL), la *Relatio anonyma de annis 1836 – 1839* (Archivo romano de la Compañía de Jesús, ARSI), la *Historia secreta* del P. M. Berdugo (ARSI), *Las misiones en la república de Nicaragua* (1873), del P. F. Cardella (AESI-A), *La Compañía de Jesús en Arequipa*, del P. G. Gómez de Arteche (AESI-A) o la *Expulsión de Guatemala* (1871) del P. F. San Román (ARSI).

Pérez como Cotanilla verán la independencia como un trágico proceso revolucionario de inspiración ilustrada y francesa y a la Compañía, por medio de la evangelización de los indígenas y la educación de la élites, como instrumento de la consolidación de las nuevas naciones sobre una tradición católica traicionada por los independentistas. Ambos defienden la identificación de los pueblos americanos con los jesuitas, frente a la hostilidad de las minorías liberales y masónicas, y desde ahí explican la situación de precariedad y acoso que sufre la Compañía. Pero en múltiples ocasiones el tono de Pérez es bien distinto al de su predecesor. Buena parte de los durísimos textos antiliberales e integristas presentes en la obra de Cotanilla han desaparecido en la de Pérez, autor guatemalteco veinticuatro años más joven, que escribe ya durante el pontificado de León XIII y no en el de su predecesor, Pío IX.

La *Historia* de Cotanilla, inserta en el pensamiento *reaccionario* europeo decimonónico, refleja y contribuye a explicar una serie de tensiones de gran importancia en la construcción de las naciones americanas: la mantenida entre la tradición liberal y el catolicismo; la que divide a conservadores y liberales; la que separa al clero secular, en su inmensa mayoría nacional, del regular, mayoritariamente europeo y, entre otras, las vividas entre las distintas repúblicas americanas.

Las misiones paraguayas

Cotanilla en la primera parte del tomo primero, hasta que en el capítulo 19º comienza a narrar las actividades jesuitas en Nueva Granada, presenta tres grandes antecedentes que han de iluminar su obra: la expulsión de 1767 y la posterior disolución; la tensión política de comienzos del siglo XIX y la misión jesuita en la Argentina de Rosas. Aquí inserta, en el capítulo 15º, su imagen de las reducciones paraguayas.

En la *Introducción* explica la causa principal para escribir sobre la expulsión: “Con el fin de unir los actuales jesuitas de esta tan probada Misión (...) con los antiguos padres de la Compañía”. Todo cobra sentido en la afirmación de que la Compañía no llegó, realmente, a ser disuelta[13], aunque tanto las expulsiones como el Breve *Dominus ac Redemptor* de Clemente XIV (21 de junio de 1773), fueron un “...lastimoso naufragio y horrorosa catástrofe, cuyas desgracias llorará aún el mundo por muchos años”, que ha provocado “rebeliones en el orden social, político y moral ... cada vez más espantosas”. Se trató de una obra perversa ejecutada, principalmente, por cuatro ministros —Pombal, Choiseaul, Aranda y Floridablanca— “sectarios del filosofismo impío”; “masones de cuenta”, hombres de oscuro nacimiento, deseosos de una nobleza inmerecida, vengativos y, pese a lo que algunos han pretendido, malos cristianos a los que se conoce por sus obras.

Cotanilla, so pretexto de que la mayoría de los jesuitas que llegaron a Colombia en el siglo XIX eran de origen español, analiza la situación de la Compañía en España después de su restablecimiento (cap. 5º), con la clara intención de caracterizar una grave situación de conflicto, la misma que late bajo la expulsión y define toda su *Historia*. Se trata de un conflicto de raíz religiosa, donde no cabe entendimiento alguno. Identifica, prácticamente como servidores del demonio, a liberales, herejes y masones,

13 Las presiones fueron insufribles, el Papa no actuó libremente al tomar su decisión y se arrepintió tan pronto como la hubo tomado. Invocando el testimonio de S. Alfonso de Ligorio, Cotanilla afirma: el Breve de Clemente XIV echó a la Compañía “casi a pique” (Introd. § 29), es decir, nunca llegó a extinguirse. A evitarlo contribuyó el mismo Clemente XIV, consintiendo “que vivieran en Rusia y no acabara de morir del todo”. (cap. 4º)

y desde esta identificación insiste en que la palabrería liberal sólo esconde su permanente violación de los derechos de los reyes, el pueblo y la Iglesia.

Disuelta la Compañía española, narra la misión de Buenos Aires (1835-1848), la primera de las expediciones de jesuitas europeos a la América decimonónica (cfr. Di Stefano, 2006). En cierto modo, anticipa brevemente las principales líneas de interés que caracterizarán su narración sobre la misión colombiana: la convicción, una y otra vez repetida a lo largo de su obra, de que la Providencia extrae beneficios de las injusticias que padecen sus servidores; la insistencia en que los jesuitas no se meten en política (por no hacerlo, por no plegarse a los deseos de Rosas, son expulsados); el interés por narrar los viajes de los misioneros[14]; la referencia permanente a la antigua Compañía, prueba de su continuidad con la contemporánea, y el elogio a todos aquellos que perseveran en la Compañía pese a las persecuciones. (cap. 16º)

Al narrar las misiones en Argentina y en las repúblicas vecinas, pese a no cuajar los esfuerzos por establecerse en Paraguay[15], presenta con especial interés el retorno al territorio de las reducciones paraguayas, reproduciendo, en el capítulo 15º (*Narración sobre las antiguas reducciones del Paraguay*), la carta del P. Miguel Vicente López al P. Vanni, desde Asunción el 26 de abril de 1845. Lógicamente la carta se recoge en los tres manuscritos de la obra de Cotanilla y además, con algunas diferencias, la reproduce Rafael Pérez (1901, 383-394) y es citada —la carta o el viaje— en repetidas ocasiones a lo largo del siglo XIX por múltiples autores o textos jesuitas[16]. Entre las distintas versiones contenidas en los manuscritos de Cotanilla las diferencias son insignificantes: la posición de algunas comas, comenzar o no algunas palabras con mayúsculas, colocar entre comillas los nombres propios de lugares o ríos y los errores propios de cualquier transcripción. Por el contrario la versión de Pérez introduce diferencias significativas. Lo que originalmente es una carta se ha transcrito como una narración, eliminando, para lograr ese efecto, todas las frases y expresiones que pueden hacer presente al receptor de la carta. De este modo, ha eliminado el encabezamiento[17] y elimina todas expresiones del tipo *como V. R. sabe*, *V. R. puede suponer*, *no le diré a V. R.*, etc., viendo obligado en ocasiones a modificar el texto para mantener la continuidad y fluidez del mismo. Elimina además algunas frases. En circunstancias normales cabría suponer que lo hace, no considerándolas importantes, para no alargar innecesariamente la cita. Pérez reduce los 30.533 caracteres de C-92 a 26.207. De todas formas, no cabe ignorar que su obra reproduce, textualmente y con frecuencia, amplios documentos. Por último, en muchas ocasiones se modifican las estructuras gramaticales de las oraciones, se cambian unas palabras por otras prácticamente sinónimas, etc. Quizás la

14 La *Historia* narra numerosos viajes, donde presenta los inmensos sacrificios que están dispuestos a padecer los jesuitas por el bien de las almas; las inmensas dificultades de la tarea en la que se han embarcado y el atraso, siempre asociado a los efectos de la independencia, en el que se encuentran las sociedades americanas.

15 A la muerte del Dr. Francia, en 1840, el P. Berdugo decidió enviar al Paraguay a los PP. Bernardo Parés, director del colegio de Buenos Aires, y Anastasio Calvo. Tras superar diversas dificultades, el presidente Carlos Antonio López les permitió ingresar en Paraguay. Parés, el 5 de octubre de 1844, solicita al P. José Vila, de Santa Catarina, el envío de otro sujeto. Fue designado el P. Miguel Vicente López, que partiría de Santa Catarina el 2 de enero de 1845. En febrero de 1846 todos los jesuitas se vieron obligados a dejar Paraguay.

16 La última cita que conozco, prueba de los múltiples aspectos que introduce la carta, corresponde a Benito (1912).

17 La carta, reproducida por Cotanilla, comienza: “Asunción, Abril 26 de 1845. Mi muy amado P. Una relación sino muy sucinta, a lo menos bastante extensa de mi viaje, creo que no desagradará a V. R. Ella por sí misma no carece de interés; y V. R. no podrá mirar con indiferencia la serie de sucesos por que he pasado desde el día 2 de Enero en que nos dimos el último abrazo en las solitarias y deliciosas playas de Santa Catalina hasta el 2 de Marzo que di el 1º a los Padres que aquí se hallaban. Una insinuación del P. Bernardo Parés, Superior de las misiones, me hizo abandonar, como V. R. sabe, las que andaba yo haciendo en la Provincia de “Santa Catalina”. Por el contrario, el texto que reproduce Pérez comienza en “Una insinuación del P. Bernardo Parés...”.

carta original estaba escrita en latín o en italiano y tanto Cotanilla como Pérez la traducen. No conozco el texto original, pero sí he comprobado que el latín no era de uso universal, que entre sacerdotes de diverso origen no era infrecuente escribirse en italiano o en francés e, incluso, que con diversos pretextos se eludía la obligación de escribir a los superiores romanos en latín. Telesca y Perrone (2014) han reproducido íntegramente esta carta, al parecer, a partir del texto de Pérez, debido a las dificultades para consultar el archivo del Colegio de San Salvador (Buenos Aires), donde afirman se conserva el original.

La carta del P. López tiene una estructura sencilla. Casi la mitad del texto se dedica a narrar el viaje hacia el "distrito de misiones". "Me resta ahora referir —comenzaría la segunda parte— con la individualidad que se merece mi tránsito por el distrito de Misiones, que es a la verdad el objeto principal de esta carta", deteniéndose en señalar tres cuestiones: el estado de ruina en el que se encuentran las antiguas reducciones, la razón malvada de esta destrucción y la conservación, entre los indígenas, del fruto civilizador de los jesuitas. La carta culmina, con el momento "de mayor placer y satisfacción", describiendo la primera misa en el territorio de misiones desde 1767.

Sólo le resta a López un brevísimo párrafo de conclusión y, a Cotanilla, uno no mucho más largo, donde dota de sentido a lo que podría parecer una larguísima introducción a su *Historia de la Misión colombiana*.

La crónica de viaje es, por su alto valor ejemplar, todo un género literario en la narrativa jesuita decimonónica. Expone todo lo sorprendente, exuberante y novedoso, no con intención científica ni, por supuesto, paisajística. Los objetivos se centran más bien en la descripción de la naturaleza como manifestación de la magnificencia divina, la constatación de la inmensa dificultad que el viaje implica —dificultad que solo la vocación religiosa vence— y la protección que Dios ofrece a sus servidores, que se ven además reconfortados por las numerosas muestras de amor del pueblo sencillo, siempre deseoso de recibir asistencia religiosa.

Concretamente, en el caso que ahora me ocupa, pese a su brevedad, se observa una descripción de paisajes —por ejemplo, el territorio de Río Grande—, tipos de personas —comerciantes emprendedores; hospitalarios y despiertos paraguayos; soldados "de estatura más que regular, blancos y de facciones bien hechas"— de construcciones, como el fuerte en la frontera de Paraguay o, por supuesto, de las ruinas de las misiones.

El viaje tiene las dimensiones de una aventura, impulsada por la obediencia —"Una insinuación del P. Bernardo Parés, Superior de las misiones, me hizo (...) tomar el camino del Paraguay"— y el sentido del deber, que dota a su narración de un contenido ejemplar pues el lector "no podrá mirar con indiferencia la serie de sucesos" por los que ha pasado su protagonista.

Saliendo de Santa Catarina (Brasil) se dirige a Porto Alegre y Alegrete, desde allí el viaje por el territorio de misiones se desarrolla entre S. [Francisco de] Borja (Brasil) y Santa María de la Fe (Paraguay). Tras detenerse dos días en S. Borja, cruza el río Uruguay hacia Santo Tomé (Argentina) y, paralelo al río, con dirección al norte, se dirige a Santa María, Apóstoles, S. José y S. Carlos (Argentina) entre ambos ríos. Cruza entonces la frontera y, tras dirigirse a la capital de la nueva república, visita, al Norte del Paraná, [N. S. de la Encarnación de] Itapúa, Santa Rosa y, por fin, Santa María de la Fe.

Son muchas las dificultades que se le presentan y grandes los sacrificios exigidos. No obstante, si hubiera caminos corrientes, dice, el viaje habría sido considerablemente breve, pero había que hacer un

rodeo inevitable por culpa de "bosques impenetrables, terrenos inmensos, ocupados por indios feroces, y cordilleras inexploradas". El clima no ayuda y, si esto fuera poco, razones políticas muy diversas agravan la situación: una guerra civil que, no siendo tan violenta como la provocada por el poder de Rosas en Buenos Aires[18], complica todo desplazamiento y, especialmente, la "tiranía del Dr. Francia" que ha reducido a la miseria a los naturales de una tierra, Paraguay, "de riqueza e importancia que tanto se ha ponderado, y nunca lo será bastante".

La naturaleza del nuevo tipo de poder nacido de la independencia, que contrasta con el ejercido por los padres en las antiguas reducciones, es reflejada en la descripción del acuartelamiento fronterizo. Junto al detalle con el que se presenta la edificación, los tipos humanos y sus uniformes, más ridículos que marciales, lo más llamativo es el alto número de soldados satisfechos de su aparente valer, aparentando todos ser comandantes, que solo lograron hacerle perder ocho días esperando la autorización para adentrarse en la República, donde, ironiza el P. López, había sido llamado por el Presidente de la misma.

Al margen de las dificultades, el viaje siempre trae ocasiones de desarrollar una actividad pastoral; impulsada —y esto en la argumentación es capital— por "las muchas instancias" de un pueblo fiel, golpeado por circunstancias políticas, que manifiesta el gran deseo de conseguir misioneros y, especialmente, jesuitas.

Mientras discurre el viaje se van apuntando el destino y su sentido: "entré en el territorio sagrado de las misiones", escribe al acercarse a San Borja, hasta alcanzar una de sus máximas cotas, al llegar al pueblo, por ser "el primer hijo de la Compañía, que volvía a poner los pies en aquel territorio sagrado, después de la expulsión". Insiste al anunciar la tercera parte de su relación:

> Toda la Iglesia en su interior presenta un aspecto inexplicable de majestad, de grandeza y dignidad. Inexplicable es también el efecto que produjeron en mí aquellas bóvedas preciosas, la sensación que me causó el primer golpe de vista de aquel espacioso templo, y la que experimenté cuando me arrojé con toda la efusión de mi espíritu a los pies de aquel Altar. ¿Es posible me decía a mí mismo que yo he de ser el afortunado hijo de la Compañía, que al cabo de 78 años vuelve a pisar tan sagrados lugares?;

El retorno aparece como la primera fase de un triunfo que, aunque inevitable por ser obra de Dios, todavía se ve lejano y difícil.

Si en la primera parte de su relación ha narrado el viaje, la segunda —mientras describe el estado de cada pueblo de indios que cruza— se estructura desarrollando tres ideas: la acción civilizadora y cristianizadora de los antiguos padres, la agresión malvada padecida por éstos y, como signo de una continuidad nunca rota, la gran cantidad de restos materiales y, sobre todo, espirituales conservados.

Destacando su reducido número, en contraste con los muchos soldados que ahora son necesarios, insiste en la gran labor civilizadora y cristianizadora de los padres, capaces de abrigar a una numerosa población laboriosa y activa.

18 Con independencia de la veracidad de este hecho, Rosas se ha convertido entre los jesuitas, tras el fracaso de la misión dirigida por el P. Berdugo, en la encarnación misma del tirano.

> Tenía delante de mis ojos —escribe— un Pueblo que era el fruto de los sudores y del celo de nuestros Padres: ellos habían trazado aquellos caminos que yo pasaba: ellos habían hecho construir aquellas casas: ellos habían levantado aquel suntuoso templo, cuyas ruinas, descollando sobre toda la población, estaba todavía publicando, que solo la mayor gloria de aquel Señor, que en él se adoraba; había sido el fin de aquellos trabajos, que excitaran tanta envidia, y produjeron finalmente la ruina de sus venerables autores!

Partiendo de estas consideraciones describe el estado de las misiones visitadas

De los pueblos pertenecientes al Brasil sólo vio el de S. Borja, "el que se conserva en mejor estado": de la Iglesia se conservan las paredes; la habitación de los padres ha desaparecido enteramente, pero la plaza y algunas calles están todavía en muy buen estado. Sus antiguos habitantes indios han sido enteramente reemplazados por brasileños. Todos los otros pueblos de esta zona, "a excepción del de S. Luis que todavía conserva su Iglesia y algunos restos de la población, están completamente arruinados".

Los pueblos que se encontraban entre el río Uruguay y el Paraná, por los que pasa o de los que obtiene noticias, se encuentran en un estado "mucho más triste": "han desaparecido del todo". El que se encuentra en mejor estado, el de Sto. Tomé, sólo conserva las paredes del templo y un trozo de las que formaban la habitación de los Padres. De los de Santa María ad Mártires, Apóstoles, S. José, y S. Carlos con dificultad puede el P. López distinguir vestigios:

> Aquí estaba un Pueblo, me decía mi conductor, señalándome con el dedo un espeso bosque, que a la derecha e izquierda del camino se descubría. Yo volaba entonces a sus inmediaciones, recorría todos sus alrededores, penetraba todo lo posible entre la arboleda: apenas podía divisar tal cual resto de pared en pie todavía: pequeños grupos de material entre los pies de los árboles, piedras labradas y algunos fragmentos de escultura, con que tal vez solía tropezar mi caballo, era lo único que se presentaba a mis ojos, después de una detenida observación.

Como si intencionadamente las ruinas fuesen anunciando el clímax de la narración, la mayoría de los pueblos situados al Oeste del Paraná se conservan en buen estado.

La iglesia del de Itapúa, de tres naves, de 117 varas de largo con una anchura y altura proporcionadas, acababa de ser destechada y reducida a las puras paredes por miedo (vano, según López) a que se viniese abajo. La plaza, con una cruz en cada ángulo, y algunas calles estaban todavía en buen estado. La fachada de la Iglesia y de la habitación de los Padres, que conserva el nombre de colegio, forman el lado oriental de la plaza. El colegio está en el mismo estado en que lo dejaron los Padres. Conservándose, incluso, en uno de sus aposentos un sofisticado reloj en buen estado.

El pueblo de Sta. Rosa, todavía habitado por los indios, conserva "en el mejor estado" la iglesia, el colegio, la plaza, y una parte considerable de la población. La posición de los edificios es la misma de Itapúa, el colegio de la misma forma; pero mucho mayor, suntuoso, y bello. La iglesia, de tres naves y algo más pequeña que la de Itapúa, es magnífica: "sus altares están cargados de riqueza: la plata abunda por todas partes y está destinada hasta para los utensilios más insignificantes: las paredes decoradas con

pinturas y cuadros de Santos y de hechos históricos de la Compañía". Toda en su interior "presenta un aspecto inexplicable de majestad, de grandeza y dignidad".

Sta. María de la Fe conserva su iglesia y su colegio como en tiempos de la expulsión.

Si ha partido de la gran labor civilizadora de los padres y ha descrito el estado actual de los pueblos, casi de forma lógica tiene que hacerse una pregunta: "¿por qué en tan poco tiempo ha sucedido esta mutación?"

¿Cómo es posible que se conserven en mejor estado "edificios de mucha menor solidez", mucho más antiguos y que han sobrevivido a múltiples revoluciones y los más variados regímenes y dominios? ¿Cómo tantos factores que debían haber contribuido a conservar las reducciones fueron impotentes? Factores entre los que menciona "los recuerdos preciosos de que eran objeto", "el fin sublime a que eran destinados", "los siglos felices en que existieron" o la religiosidad de los pueblos que la habitaron y, ahora, los rodean. La respuesta no puede ser más significativa: el odio perverso que motivó su destrucción.

> ¡Ah! es necesario reconocer que la mano que ha esparcido en el territorio de las Misiones la ruina y la destrucción era dirigida por un corazón malvado, destituido de todo sentimiento de humanidad, lleno de hiel y de rabia contra aquellos infelices, que no se contentaba con verlo privados de sus Santos Pastores, ni con la decadencia que debía seguir a esta desgracia; sino que juzgó necesario robarlos, destruirlos, asolarlos, reducirlos a la nada. (el subrayado es de Cotanilla)

Aun así, lo interesante es el grado en el que este esfuerzo destructor ha fracasado y, por lo tanto, la conclusión que extrae. Si el fracaso se apunta al hablar de la ruina, al contraponer una ruina física, la desaparición de los edificios, de los pueblos, a una pervivencia espiritual, las muestras del fracaso son muchas y, en forma ascendente, van de los pequeños gestos a la renovadora eucaristía, donde los cantores indios sin preguntar cosa alguna "desempeñaron su oficio con toda propiedad".

Estos pequeños rasgos son numerosos y variados: si los habitantes son hospitalarios con todos los viajeros, lo son muchos más con el misionero "por las noticias y deseos que tenían de las misiones"; le manifestaban un gran respeto y amor; al verle se intercambiaban miradas "llenas de placer y de satisfacción"; le pedían bendiciones y, sobre todo, que no los dejase tan pronto. En definitiva, escribe López, "a la voz que unos a otros se daban de *Pai Pai* todos se agolpaban a mi rededor poco menos que a adorarme".

Encuentra en estas actitudes "monumentos de celo y de las fatigas de nuestros Padres", pues los indios, pese a la expulsión de sus misioneros, conservan en medio de su dispersión muchas costumbres de los pueblos y, sobre todo, la fe cristiana.

> Hay en cada vecindario uno o más ranchos muy limpios y muy aseados destinados exclusivamente a este objeto: en ellos hay un Altar en el cual tienen colocada una media docena de estatuas y pequeños cuadros que pudieron salvar del incendio y del robo de los Pueblos. En estos Oratorios celebran ciertas funciones al año: las principales son las del Santo Titular y las de la Semana

> Santa; en las cuales imitan cuanto les es posible las que dirigían los Padres en los Pueblos. En ellos se reúnen también los Sábados y Domingos, para rezar el rosario: Yo asistí a este acto algunas veces, y fui testigo de la propiedad y exactitud con que un Indio lo dirigía en castellano con su correspondiente antífona y oración, como si poseyese perfectamente estas dos lenguas y de la devoción con que estaban todos los circunstantes.

Como no podía ser menos, la relación termina con la providencial celebración eucarística en Sta. María de la Fe. El P. López sólo pretendía pasar unas horas en este pueblo, para descansar. Pese a las peticiones insistentes para que celebrase una misa, no tenía intención de hacerlo, entre otras cosas, dice, por no sentirse digno. Aun así, una tormenta le impide partir y, en cierto modo, le obliga a satisfacer los deseos de los fieles; tormenta que el comandante de la plaza atribuye, además, a sus oraciones. De la misma forma, se refleja esta Providencia en toda la celebración; en el fervor del pueblo, en su buen hacer... y, por supuesto, se explicita al concluir la narración.

Hay una conservación casi providencial de lo aprendido, tanto en el orden político como en el espiritual. Insiste en los rostros de los indios, donde "estaba pintada la modestia y el candor"; señala como algunos "leían y escribían muy bien en castellano" y alaba la música de la que pudo disfrutar interpretada con "instrumentos hechos por los mismos indios". Pero sobre todo es en la celebración eucarística cuando todo el potencial de este pueblo, carente de sacerdotes y, por lo tanto, necesitado de ellos, se manifiesta. La Iglesia estaba llena de gente, en silencio, penetrada de la santidad del lugar; el Cabildo, decentemente vestido y con sus insignias de autoridad, ocupaba los lugares a él destinados desde tiempos de los Padres; los niños de la escuela entraron en procesión rezando con gran armonía; las vestiduras sagradas, el misal, atril, "todo era precioso"; todo "con una modestia, silencio y perfección que me dejaron admirado..."

> Póngase V. R. en mi lugar (...), insiste el P. López, al presentarme delante de aquel altar, al subir aquellas gradas, al besar aquella ara, al abrir aquel misal, al fijar mis ojos en aquella imagen de Jesucristo Crucificado, y en la de su Ssma. Madre; y que me ahorraré el decirle, que estos han sido los momentos más felices de toda mi vida... nunca se borrará de mi imaginación la madrugada del día 1º de marzo de 1845 y nunca dejaré de bendecir al Señor por este feliz suceso, que en el orden eterno de su sabiduría me tenía destinado.

Poco más le queda por decir. Insiste, humilde pero, quizás insincero en que todo lo contado quizás no le interese a su interlocutor, y termina con una descripción que esconde un deseo: "Ya estoy en el Paraguay, en medio de un Pueblo de buen corazón, que nos adora, que nos socorre hasta la abundancia, que necesita mucho de nuestros ministerios, y se aprovecha muy bien de ellos".

Esta imagen de un pueblo fiel, necesitado y deseoso de sacerdotes, coincide con todo el discurso de Cotanilla en su *Historia*. A través de un breve párrafo sintetiza el mensaje que extrae de la carta y lo incorpora a su argumentación:

> Para poner fin a este interesante cuadro de las misiones, pondré aquí 4 palabras

> sacadas de la preciosa *memoria histórica* por el Dr. Martin de Moussy, sobre la decadencia y ruina de las Misiones Jesuíticas en el seno del Plata, y su estado en 1856. Dice pues así: Allí los jesuitas dieron al mundo el espectáculo extraño de más de 100.000 salvajes gobernados por la simple autoridad de algunos sacerdotes, sin guardias ni soldados. Allí hicieron que unos seres esencialmente perezosos e indolentes produjeran verdaderas maravillas con respecto al trabajo. De cualquier manera que se quiera juzgar esta forma de gobierno (no era otra sino la guarda de los 10 mandamientos de la ley de Dios y los 5 de la Santa Madre Iglesia) el hecho es que el resultado obtenido era magnífico (igual sería el de todo el mundo); que 100.000 almas vivían con comodidad y bienestar donde no hay ahora sino un desierto, y que luego que la mano inteligente que gobernaba esa máquina fue violentamente retirada, todo se redujo al Caos. Las teorías mágicas del sistema del Liberalismo neto llevan precisamente al Caos tan luego como los señores liberales, republicanos, demócratas, rojos, fiebres, puros, demagogos, gólgotas, demoniacos, en una palabra, las reducen a Práctica. No hay más que abrir los ojos en América (y en Europa también) y ver tristes y dolorosas pruebas, pero verdaderas". (los subrayados son de Cotanilla)

Apoyándose en la autoridad de Moussy, que tras visitar el territorio misional en la década de 1850, había publicado su estudio sobre las misiones pocos años antes de que Cotanilla concluyera su *Historia*, asume éste el mensaje del P. López e incorpora, o explicita, varios elementos. Establece una serie de contrastes evidentes: frente a la guerra y la multiplicación de los soldados, la vieja paz garantizada por unos pocos padres; frente a la pereza, la incultura y el desierto, el trabajo, el desarrollo y la civilización. Además todo fue posible por aplicar un método sencillo: los mandamientos, contra los cuales, provocando la ruina, tanto en América como en Europa, se levantó un odio de carácter demoniaco.

Conclusiones

La inserción de esta narración sobre las misiones paraguayas en la *Historia* de la misión colombiana pretende constituirse en prueba argumental; prueba del terrible conflicto, guerra incluso, entablado entre la Iglesia y el *liberalismo masónico*; prueba, indirecta, de la continuidad jesuita por encima de la expulsión de 1767 y la extinción de 1773, reflejada en el recuerdo y el fruto espiritual que perdura; prueba, en definitiva, de la protección de Dios.

Es prueba de todo esto y, al tiempo, soporte de la reflexión posterior que se construye en dos direcciones: la necesidad de enviar más trabajadores a la viña misional y el conflicto entre un pueblo fiel necesitado de sacerdotes y una minoría perdida que necesariamente ha de conducir a la batalla por la escuela (Gómez Díez, 2007).

En este sentido Paraguay vuelve a hacerse presente a lo largo del siglo XIX. Cotanilla invoca, por ejemplo en el capítulo 22º de su *Historia*, las reducciones paraguayas como ejemplo e ideal; una y otra vez serán objeto de atención en la actividad escolar y es fácil encontrar referencias a ellas en la

correspondencia que se cruzan los jesuitas. Por ejemplo el P. Calvo, en 1842, refiere como los caciques que les han visitado se acuerdan de sus antiguos padres[19], o el P. Hernáez, en 1858, habla de los exitosos trabajos del P. Francisco García en Guatemala, donde "va a dejar a aquellos pobres caribes como a los del Paraguay"[20].

Referencias

Benito, M. 1912. El divino arte entre los indios sudamericanos. *Razón y Fe* XI: 32, 176-184.

Cárdenas Ayala, E., y Di Stefano, R. 2014. Los jesuitas en los orígenes de la *Patria*. En P.-A. Fabre, E. Cárdenas y J. H. Borja (coord.) *La Compañía de Jesús en la América Latina después de la Restauración: los símbolos* restaurados). México: Universidad Iberoamericana, 227-269.

Di Stefano, R. 2006. El laberinto religioso de Juan Manuel de Rosas. *Anuario de Estudios americanos* 63, 19-50.

Gómez Díez, F. J. 2007. Resistencia y misión. La Compañía de Jesús en la América del siglo XIX. Madrid: Universidad Francisco de Vitoria.

Moussy, Martin de. 1864. *Mèmoire Historique sur la décadence et la ruine des Missions des jésuites dans le bassin de la Plata leur état actuel*. Paris: Librairie de Charles Douniol.

Pérez, R. 1896-1898. *La Compañía de Jesús en Colombia y Centroamérica después de su restauración*. Valladolid (España). 3 vols.

Pérez, R. 1901. *La Compañía de Jesús restaurada en República Argentina y Chile, el Uruguay y el Brasil*. Barcelona.

Telesca, I. y Perrone, N. 2014. El regreso frustrado de los jesuitas al Paraguay. En M. T. Matabuena, M. E. Ponce Alcocer y J. E. Salcedo Martínez (coord.), *La Restauración de la Compañía de Jesús en la América hispanolusitana. Una antología de las fuentes documentales* (pp. 113-136), México: Universidad Iberoamericana.

19 Carta del P. Calvo, 31 de enero de 1842, desde Corrientes, al P. M. Cortés, Friburgo; AESI-A estante 2, caja 83.

20 Carta de F. X. Hernáez, 1 de enero de 1858, Guatemala, al P. Blas; AESI-A estante 2, caja 70.

MARIUSZ A. KAPRON
Doctorado en Sacra Liturgia – Roma (Italia)
Secretario General Académico y Director del Doctorado Facultad de Teología
Universidad Católica Boliviana "San Pablo"
kasper@krakow.home.pl

LA VIDA LITÚRGICA Y SACRAMENTAL EN LAS REDUCCIONES JESUÍTICAS DE CHIQUITOS

Resumen
En el artículo el autor quiere presentar la vida litúrgica y sacramental en las reducciones jesuíticas de Chiquitos (Bolivia) tomando en cuenta el método de evangelización en las reducciones jesuíticas que fue el de la catequesis en base a la liturgia que se vio reflejada en la aplicación de los decretos del Concilio de Trento, de los concilios de Lima, en el uso de los libros litúrgicos, en la recepción de los sacramentos, la fusión de la música (autóctona y barroca), las fiestas patronales y en la majestuosidad de su arquitectura que se ve expresada en las construcciones de los templos.
La investigación se desarrolla presentando la vida litúrgica y devocional de las reducciones jesuíticas en Chiquitos: la praxis litúrgica de las reducciones, la inculturación sacramental, la religiosidad de los indígenas, la formación cristiana que les dieron los misioneros a través de las catequesis, la música y las practicas devocionales.

Introducción

En las últimas décadas se ha escrito mucho sobre las reducciones jesuíticas, desde las más variadas ópticas, concluyendo positivamente que las reducciones consistían en congregar o reunir a los nativos en un determinado lugar (Gálvez, 1995: 109-110) con la intención de defenderlos de unos terceros. Esto para que los nativos sean civilizados y evangelizados.

El método de evangelización fue el de la catequesis en base a la liturgia que se vio reflejada en la aplicación de los decretos del Primer Concilio de Lima, en el uso de los libros litúrgicos, en la recepción de los sacramentos, la fusión de la música autóctona y barroca, las fiestas patronales y la majestuosidad de su arquitectura que se ve expresada en las construcciones de sus templos.

El objetivo del presente elaborado es el presentar la vida litúrgica y sacramental en las reducciones jesuíticas de Chiquitos, tomando en cuenta la influencia legislativa y litúrgica proveniente de Europa. El elaborado se basa en la documentación de las fuentes litúrgicas (los libros litúrgicos) y los Documentos Magisteriales (el Concilio de Trento, los concilios de Lima). Sucesivamente, se centra en la descripción de la vivencia de los sacramentos por parte de los neófitos en las reducciones jesuíticas salvo la del Orden Sagrado al que no fueron admitidos aquel entonces. Vamos a describir la vida devocional de los indígenas expresada en las fiestas patronales. Reseñamos la Semana Santa, porque en ella se encuentra la expresión máxima de su fervor religioso. También nos referimos a la fusión entre la música autóctona y la música barroca, como el resultado del encuentro de culturas distintas en las reducciones. Por último, referimos al templo y su arquitectura.

A partir de las descripciones presentadas se examinan los siguientes aspectos: la praxis litúrgica de las reducciones, que enfatiza la inculturación sacramental, la religiosidad de los indígenas, la formación cristiana que les dieron los misioneros a través de las catequesis por medio del uso de las cartillas, la música, las oraciones devocionales, como el rezo del Rosario.

1. Las Fuentes

El estudio sobre la praxis de la vida sacramental y litúrgica debe basarse sobre la documentación de las fuentes primarias que describen tale practica que son fundamentalmente los mismos libros litúrgicos y los documentos jurídicos que normalizan la administración de los sacramentos.

1.1. Libros litúrgicos del Nuevo Mundo

El Ritual como el libro litúrgico surge de la necesidad pastoral de los obispos y de los presbíteros de tener el manual práctico que se puede usar en la administración de los sacramentos. Las características de los rituales son: el carácter local perteneciente a una diócesis o territorio y el empleo de la lengua vernácula.

El *Ritual de Loreto* es un manual litúrgico elaborado entre 1695 y 1700 e impreso en 1721, que fue utilizado en las reducciones jesuíticas de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile. Paraguay, Perú y Uruguay (Palomera, 2002: 164-174). Éste contenía la administración de los sacramentos, exhortaciones, exequias, procesiones y bendiciones. El propósito del Ritual era querer iniciar un proceso de adaptación a la cultura indígena por parte de los misioneros, aunque rechazando las creencias de los indígenas en cuanto a su cosmovisión religiosa. Se mantiene la fidelidad de los misioneros a los libros romanos.

En el Ritual de Loreto, se encuentra la expresión de la vida diaria y litúrgica en las reducciones. Este Ritual busca solemnizar la liturgia a través de la música y del canto, esto para que el nativo tuviese mayor participación en la vida litúrgica, por lo que se escribió en dos idiomas: guaraní y latín. Al estar escrito en parte en guaraní, permitió una mayor participación y comunicación en la celebración de los sacramentos:

Otros elementos que sobresalen en el Ritual, son la creatividad y adaptabilidad que se deja a los misioneros, esto permitió que evangelicen a través del canto y de la música. La adaptabilidad de los jesuitas se reflejó también en el respeto a la organización jerárquica de los indígenas.

El *Manual Peruano* fue escrito por Luis Jerónimo Oré[1], fraile franciscano y es considerado fruto del III concilio de Lima. El Manual está escrito en cuatro idiomas (quechua, aymara, guaraní, puquina). Lo que llama la atención es que fue editado en Italia y no en España, donde normalmente se imprimían los libros para América (Palomera, 2012: 93-95). El Manual contiene tres partes. La primera parte, contiene unas rúbricas, y comentarios litúrgicos. La segunda, contiene textos sobre los sacramentos (Bautismo, la Confirmación, Eucaristía, Penitencia, Unción de Enfermos y Matrimonio). Además de indicaciones sobre exequias, procesiones y letanías marianas. La tercera parte, presenta la doctrina del III concilio de Lima.

1.2. Documentos Magisteriales

Otras fuentes que nos ayudan a conocer la práctica de los sacramentos son los Documentos Magisteriales emanados por los Concilios.

1 Luis Jerónimo Ore, nació en Perú el año 1554 y murió en 1630. Fue procurador de la Iglesia del Cusco ante el Consejo de Indias y ante la Roma, Comisario de la Provincia de Florida y Cuba, finalmente, obispo en Chile. También llegó a escribir: *Symbolo Catholico Indiano,* un tratado sobre las indulgencias, la vida y milagros de fray Francisco Solano, Historia de Florida, la Corona de la Virgen de Copacabana. Fue una figura emblemática dentro de la evangelización del Perú y de América. Otras cualidades que se le asigna es la capacidad que tenía para el aprendizaje y enseñanza de las lenguas de Hispanoamérica, así mismo, la profundidad de la teología. (Palomera, *2002:* 90-92).

1.2.1. Concilio de Trento (13.12.1545 – 4.12.1563)

La exposición de la doctrina sobre los sacramentos ocupó un lugar destacado en la labor de los padres conciliares tridentinos. El Concilio confirmó la doctrina tradicional católica que la gracia llega por medio de los Sacramentos, que son siete.

El concilio de Trento tenía en proyecto una reforma de la liturgia, pero no se consiguió llevarla a cabo durante su desarrollo, y en la sesión 25ª se pidió al papa la tarea de realizarla. Los criterios a que se atendrán los papas son éstos: reformar, según la tradición de la iglesia romana; imponer los nuevos libros a toda la iglesia occidental, excepto aquellas iglesias que pudieran honrarse de tener ritos con más de doscientos años de antigüedad. Esto, debido a que la única autoridad en campo litúrgico de ahora en adelante habría de ser la Sede Apostólica.

En concreto, la reforma fue más bien superficial, ya que se promulgaron en edición típica libros ya conocidos y usados antes del concilio, con ligeros retoques y simplificaciones, especialmente en las partes menos sustanciales.

Sin embargo, todos estos libros se llamarán *romanos* en un sentido diverso del que tenían precedentemente, es decir, válidos no sólo para la ciudad de Roma, sino para todo el Occidente latino. Inmediatamente después del concilio se promulgan el Breviario (en 1568), el Misal (en 1570), el Martirologio (en 1584), el Pontifical (en 1595), el *Caeremoniale episcoporum* (en 1600) y el Ritual (en 1614) (Comby, 1996: 34).

1.2.2. Primer Concilio de Lima

Fue convocado por el Obispo Jerónimo Loayza, el 4 de octubre de 1551 y duró aproximadamente un año. En relación con la vida litúrgica y sacramental el concilio prohibió bautizar a los indígenas que no quisiesen ser bautizados: «ordenamos y aprobamos que ningún sacerdote de aquí en adelante baptice indio alguno adulto» (Palomera, 2002: 69). Además, establece el tiempo de 30 días como catecumenado. Por otro lado deja claro el concilio que no se puede bautizar a un nativo en contra de su voluntad (Palomera, 2002: 70).

Al ver concluido el catecumenado y ser bautizado se podían confesar e incluso contraer matrimonio, aunque, no puedan recibir la comunión en caso de que el indígena no tenga la suficiente preparación moral y espiritual (Palomera, 2002: 70).

El concilio establece como norma que los indígenas deban confesarse una vez al año mínimamente, preferentemente en Cuaresma (Palomera, 2002: 70). Esta misma constitución obliga a que los sacerdotes no cobren estipendios a los nativos por los sacramentos; además, insiste que los sacerdotes que han de administrar este sacramento sepan el lenguaje del penitente.

1.2.3. Segundo Concilio de Lima

Fue convocado por el Obispo Jerónimo Loayza, se llevó a cabo en 1567 y terminó en 1568. Este concilio tuvo gran importancia por las enseñanzas del concilio de Trento, ya que este mandaba celebrar concilios provinciales cada tres años (García, 1992: 186-187).

El concilio nuevamente exhorta a los sacerdotes a aprender el idioma de los indígenas (Palome-

ra, 2002: 77). Del mismo modo llama a que los sacerdotes defiendan la libertad de los indígenas. En correspondencia a la Eucaristía, se prohíbe que se niegue la Comunión a los enfermos y a los nativos que estén preparados. Asimismo, el concilio manifiesta la obligatoriedad que tienen todos los evangelizadores de aprender la lengua de los nativos. Respecto al matrimonio da la libertad de elección a los indígenas (hombre y mujer) de poder contraer la unión. Otro punto que desarrolla el concilio, es la prohibición de indígenas al sacerdocio (Palomera, 2002: 72-77).

1.2.4. Tercer Concilio de Lima

El tercer concilio de Lima se efectuó en los años 1582 y 1583. Tuvo como precursor a Toribio de Mogrovejo[2], quien tenía como colaboradores al franciscano Luis Jerónimo de Oré y al jesuita José de Acosta. Este concilio fue importante por los temas que se trataron y por los materiales que proporcionaron a la evangelización de América. Esta Asamblea tuvo como particularidad la de asumir las enseñanzas de Trento y de los anteriores concilios de Lima.

El concilio frenó los abusos a los que eran sometidos los indígenas; buscó una organización y disciplina eclesiástica de algunos clérigos y fieles. Asimismo, incorporó medios de evangelización[3].

Al asumir el concilio las enseñanzas de Trento, llegó a elaborar un catecismo en lengua vernácula (quechua y aymara). Este catecismo abriría la posibilidad de que los ordinarios elaboren sus propios catecismos en lengua nativa.

En cuanto a las celebraciones litúrgicas, el concilio establece que se realicen en lengua vernácula.

Además, el concilio establece un Manual llamado "Confesionario de Curas de Indios". El objetivo de este Ritual era el de ayudar a los presbíteros a que puedan ayudar a los indígenas a confesar sus pecados y de proporcionar preguntas a los presbíteros para que éstos, preguntasen a los indígenas[4].

2. Vida litúrgica Sacramental

El desafío que tenían que superar los jesuitas, sin duda, fue el aprender el idioma de los nativos, para que puedan administrar los sacramentos. Fernández, dice al respecto:

Es tan difícil que para saberlo y hablarlo no bastan muchos años. Hay por ejemplo un habla masculina y otra femenina: los hombres anteponen a muchas formas nominales una silaba que no se usa en el habla femenina y tienen, a veces, palabras completamente diferentes de las que las mujeres usan para el mismo objeto, la misma persona o actividad[5].

2 Toribio de Mogrovejo, nació en Mayorga (España), el año 1538 y murió en 1606. Fue canonizado en 1726. Estudió en Salamanca y Oviedo. En 1568 obtuvo la licenciatura en Derecho en Santiago de Compostela. En 1573 fue miembro del tribunal de la Inquisición de Granada. En 1579 es elegido por Felipe II, para la Sede Metropolitana de Lima. Al ser elegido obispo se distinguió por el respeto de los indígenas, por su celo pastoral ya que lo llevó a aprender el quechua. En 1583 convoca al III concilio de Lima por Orden de Felipe II. L. C. L. Marqués, *Toribio de Mogrovejo*, en *cfr*. C. Leonardi-A. Riccardi-G. Zarri, *Diccionario de los Santos,* Tomo II, Madrid 2000, 2147-2151.

3 *Cfr*. P. Borges, *Historia de la Iglesia…*, 187.

4 *Cfr*.L. Palomera, *Un Ritual Bilingüe…*, 79-90.

5 Fernandes, en W. Hoffmann, *Vida y obra del P. Martin Schmid, S.J.,* Buenos Aires 1981, 44. (Sin Referencia).

2.1. El Bautismo

La preocupación central de los jesuitas era la de «Promover la Gloria de Dios y la salvación del prójimo», de allí el interés fundamental de bautizar a los nativos en las expediciones. Al respecto escribe Martín Schmid: «Me encuentro feliz de formar parte de los bienaventurados que fueron mandados al nuevo mundo para promover la Gloria de Dios y la salvación del prójimo. Esto considero mi mayor felicidad, mi alegría más grande, mi única finalidad»[6].

Los bautismos se realizaban a niños y niñas sin una preparación cristiana, y en caso de peligro de muerte a personas mayores[7].

Si una persona adulta quería ser bautizada tenía que iniciar el proceso de catecumenado, que duraba aproximadamente entre treinta y cuarenta días. Normalmente comenzaba en el tiempo de Cuaresma y concluía el Sábado Santo. En otros casos, los bautizos se celebraban los días domingo. El ministro del Bautismo casi siempre era el presbítero y en algunas oportunidades los catequistas o líderes religiosos.

La catequesis pos-bautismal se centraba en la enseñanza de la Doctrina Católica. Ésta consistía en la elaboración de preguntas y respuestas que realizaba el misionero a los bautizantes y la posterior memorización de oraciones.

Otra característica, fue la elección de los padrinos del niño que se bautizaba. Generalmente los padrinos eran los mismos catequistas y pocas veces los padres elegían los padrinos de su hijo, y en otros casos los mismos jesuitas eran los padrinos[8].

Para los bautizos a adultos los misioneros eran más exigentes, ya que temían que después del bautismo siguieran con una vida inmoral o que regrese a las selvas.

Los días en que se bautizaban eran la Vigilia Pascual del Sábado Santo; los días domingos o fiestas del santo patrono de la reducción o pueblo. Si se encontraban en peligro de muerte, ya sea niño o adulto, se realizaba ese mismo instante, sin mayor demora.

Al nativo al ser bautizado se le permitía gozar de libertad, bienestar y de un trato evangélico. Por otro lado, los nativos creían que si se bautizaban estaban libres del sufrimiento de alguna enfermedad, que el bautizo da fuerzas para seguir viviendo aun en la enfermedad, que los libraría de las hechicerías de los brujos[9].

Es oportuno mencionar el compromiso de los bautizados adultos. Cuando un indígena quería formar parte de la comunidad en la reducción, los jesuitas lo llevaban a una familia indígena de bautizados, con la intención de que éstos lo acompañen en el proceso de conversión dando testimonio de una vida ejemplar[10].

2.2. La Eucaristía

La celebración de la Eucaristía ocupaba un lugar central en la vida de los indígenas convertidos. La vida diaria era ofrecida como don a Dios, es así que las actividades diarias comenzaban cuando tocaban las campanas y la mayoría de los habitantes del pueblo asistían a la Eucaristía[11]. A esta celebra-

6 M. Schmid, *Carta de 1726*; 1988:25, en E. Kuhne, *Las Misiones Jesuíticas de Bolivia, Martin Schmid 1697-1772*, Santa Cruz 1996, 13.

7 *Cfr*. P. Borges, *Historia de la Iglesia…*, 599; *cfr*. B. Freyer, *Los Chiquitanos. Descripción de un pueblo de las tierras bajas orientales de Bolivia según fuentes jesuíticas del siglo XVIII,* Santa Cruz 2000, 86.

8 *Cfr*. L. Palomera, *Un ritual Bilingüe…*, 368.

9 *Cfr*. W. Hoffmann, *Las Misiones entre los Chiquitanos*, Buenos Aires 1979, 31.

10 *Cfr*. W. Hoffmann, *Las Misiones jesuíticas…*, 182.

11 *Cfr*. W. Hoffmann, *Las Misiones jesuíticas…*, 59.

ción asistían vestidos como para una fiesta. En el caso de las mujeres solían ir vestidas con tipoy y con cabellos sueltos:

Todos los días los indios eran despertados por los alcaldes al son de trompetas o campanas a las cuatro y media de la mañana (!)... A las cinco y media se celebraba la Santa Misa, a la que tenía que asistir todo el pueblo. Después se hacia la distribución de los trabajos del día. Por la noche se rezaba el Santo Rosario en la iglesia y se entonaban cánticos sagrados, acompañados de violines y de otros instrumentos que tocaban los neófitos[12].

Después de la Eucaristía, comenzaba el trabajo en el campo o en los talleres. Las celebraciones eucarísticas de forma solemne se realizaban los días domingos, lunes y sábado. También en las solemnidades como el *Corpus Christi*, Jueves Santos, Sábado Santo, la Navidad, se celebraba de la misma forma. Si la Eucaristía era solemne se celebraba en el Altar Mayor. Los presbíteros tenían la colaboración de cuatro a seis monaguillos.

Antes de comenzar la Eucaristía, los fieles tenían que esperar fuera del templo. Los únicos que se quedaban dentro, eran los que animaban la celebración y la orquesta. En tiempo de Adviento y Cuaresma los cantos eran gregorianos, en fiestas y solemnidades la música refleja el sentimiento reduccional[13]. Cuando ésta tocaba sus melodías, los monaguillos entraban en procesión llevando la cruz alta, los turiferarios, detrás de ellos entraba el presbítero, detrás de él los fieles deseosos de comulgar.

En las fiestas patronales se cantaba los himno *Confesor, Laudate Dominum omnes gentes y el Magnificat*. En algunos casos estos cantos eran cantados a cuatro voces, dos violines. Dentro de la Liturgia de la Palabra, se cantaban los Salmos[14], el presbítero cantaba las oraciones que a él le correspondía en la liturgia. Los misioneros fueron muy cuidadosos en el tema de la liturgia y la vestimenta en las celebraciones eucarística:

> Ninguna persona que actúe como acolito puede hacerlo llevando sus propios vestidos, ya que estos son demasiados pobres, sino que debe ponerse vestimentas decentes que se guardan juntos con las capas de coro o pluviales en la sacristía. Durante la semana, siempre ayudan a oficiar misa dos monaguillos, quienes atienden sus obligaciones delante del altar[15].

Por otro lado, hay que tener presente la instrucción litúrgica que impartían los misioneros a los nativos en especial a los niños[16]. La asistencia de los niños a la Eucaristía era de carácter obligatorio. Los adultos, tenían el precepto de asistir los días domingos.

Los días domingos por la mañana los jesuitas acostumbraban dar catequesis para adultos. A continuación se celebraba la Eucaristía.

Las sanciones en las reducciones tenían un rol importante, el niño o adulto que olvidase el catecismo o la liturgia era sujeto a castigos[17].

12 A. J. de Jaureguízar, *Organización Socio-Política de las Reducciones Jesuíticas y su Espiritualidad*, en Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, *Simposio sobre las misiones jesuíticas en Bolivia*, La Paz 1987, 89.

13 *Cfr.* P. Nawrot, *Indígenas y Cultura Musical de las Reducciones Jesuíticas,* Cochabamba 2000, 16.

14 *Cfr.* P. Nawrot, *Música de Vísperas en las reducciones de Chiquitos-Bolivia, 1691-1767*, Concepción 1994, 11-12.

15 W. Hoffmann, *Las Misiones jesuíticas…*, 173.

16 Las catequesis más que ser una clase de religión era un acto de culto, en el que la doctrina no se enseñaba sino que se aprendía rezando. *Cfr.* P. Borges, *Historia de la Iglesia…*, 588.

17 *Cfr.* B. Freyer, *Los Chiquitanos. Descripción de un pueblo de las tierras bajas orientales de Bolivia según fuentes jesuíticas del siglo XVIII,* Santa Cruz

El sermón que decía el ministro en la Eucaristía, el cacique volvía a repetirlo por las tardes en la plaza principal[18].

De lunes a viernes se impartían a los niños instrucción litúrgica. Posteriormente, los misioneros daban enseñanzas doctrinales, que consistían en la memorización de oraciones como el Credo[19]. Hay que tener presente que se profundizó la devoción mariana, representada en el rezo diario del Rosario[20]. Cada «persona, sea hombre o mujer, chico o grande, lleva el rosario de manera visible, colgando del cuello, para demostrar su amor por la madre de Dios»[21].

Los días lunes el presbítero acostumbraba a cantar las oraciones en la Eucaristía, la intención se encomendaba por los difuntos, luego se salía en procesión alrededor de la plaza principal[22].

La celebración de la Eucaristía de los días martes, miércoles, jueves y viernes era más sobria, incluso el presbítero no realizaba el sermón.

Los misioneros educaron en sentido de fraternidad y de comunión entre los vivos y los que han muerto. En las celebraciones eucarísticas se rezaba por los difuntos. Cabe resaltar que el primer lunes de cada mes se rezaba por las almas. El velatorio se hacía con música alegre y comida. El día de la sepultura del fallecido se tocaban las campanas del templo[23].

La participación de los indígenas en las celebraciones eucarísticas tenía un acento muy particular por el respeto y silencio que demostraban durante la celebración. Un viajero español cuenta que «no pudo contener en lágrimas cuando vio que esta gente, otrora salvaje y ahora devota, rindió honores al Altísimo más respetuosamente que los cristianos de nacimiento en el Viejo Mundo»[24].

Los pueblos de las reducciones tenían gran devoción a la Eucaristía, y ésta se expresaba en las adoraciones que hacían al Santísimo en el templo, en el Viático que llevaban a los enfermos.

Otra manifestación de su devoción eucarística era la fiesta de *Corpus Christi*. La misma era celebraba con mucha alegría, además, salían en procesión con el Santísimo alrededor del pueblo. Las calles las adornaban con maíz, en las esquinas hacían arcos de ramas, con bananas y choclos, por donde iba a pasar la procesión llevando el Santísimo expuesto[25].

En las épocas de cosechas iban a la Eucaristía para dar gracias a Dios, al mismo tiempo para que Dios bendijera sus frutos. En los días de cosechas los jesuitas gozaban de un privilegio que les había otorgado la Santa Sede, que un presbítero pueda presidir tres Eucaristías[26].

Los jesuitas a aquellos que no habían participado de la Eucaristía por motivos de enfermedad solían llevarles el Viático. Antes de darle la Comunión al enfermo, le brindaban una pequeña predicación de la Palabra de Dios, posteriormente rezaban el Credo, y le daban la Comunión y la bendición de Dios.

2000, 86-87.

18 *Cfr.*W. Hoffmann, *Las Misiones jesuíticas*…, 175.

19 *Cfr.* E. Kuhne, *Las Misiones Jesuíticas de Bolivia*…, 28-29.

20 *Cfr.*W. Hoffmann, *Las Misiones jesuíticas*…, 176.

21 *Cfr.*W. Hoffmann, *Las Misiones jesuíticas…*,173.

22 *Cfr.* R. Querejazu, *Historia de la Iglesia en Charcas Bolivia*, La Paz 1995, 203.

23 E. Cárdenas, *Las practicas piadosas. Los Sacramentos*, en P. Borges, *Historia de la Iglesia*…, 378-380.

24 W. Hoffmann, *Las Misiones jesuíticas*…, 174.

25 *Cfr.* Hoffmann, *Las Misiones jesuíticas*…, 176.

26 *Cfr.* W. Hoffmann, *Las Misiones jesuíticas*…, 176.

En las reducciones se practicaban las excomuniones. Los nombres de los excomulgados debían estar escritos en una tablilla y ser colocados en las puertas de las iglesias[27].

2.3. Confirmación

El obispo era la única persona que podía administrar el sacramento de la Confirmación. Es por ello que se administraba durante las visitas pastorales que realizaban los obispos a las reducciones. Las visitas pastorales se realizaban después de cada veinte o treinta años[28]. Así sucedía hasta 1753. El Papa Benedicto XIV, les concedió a los jesuitas de la Provincia del Ecuador, el permiso de administrar la Confirmación. El motivo de este privilegio se debía a la dificultad que tenían los obispos de llegar a territorios alejados. En 1753, los jesuitas de la Provincia del Paraguay, también recibieron la gracia de confirmar a los nativos[29].

2.4. La Confesión

El IV concilio de Letrán decreta:

> Todo fiel de uno u otro sexo, después que hubiere llegado a los años de discreción, confiese fielmente él solo por lo menos una vez al año todos sus pecados al propio sacerdote, y procure cumplir según sus fuerzas la penitencia que le impusiere, recibiendo reverentemente, por lo menos en Pascua (DH 812).

Este precepto fue recordado por el concilio de Trento: «el precepto de la confesión había de cumplirse por todos y cada uno por lo menos una vez al año, al llegar a la edad de la discreción» (DH1683).

En el caso de los misioneros no solo cumplieron con esta norma, sino que llegó ahondar más en la profundización de este sacramento. Los jesuitas lograron concientizar a los nativos de un cambio de vida y de iniciar un proceso de conversión, y qué mejor medio para aspirar a los bienes eternos. Un medio que tuvieron los jesuitas era no insistir en el aspecto subjetivo del pecado, sino en la dimensión objetiva del pecado sobre la persona. Además, daban mucha importancia a la acogida del penitente, permitiéndole sentirse aceptado y amado por Dios y por la comunidad. De ahí que muchos nativos frecuentaron la Confesión. En las reducciones se emplearon las fichas de confesión que eran entregadas a los indígenas que ya se habían confesado, de esta manera podían comulgar. Además, estas servían como registro de las comuniones.[30]

Los jesuitas se preocuparon de la salud del alma, trataron de mostrar el rostro de un Dios que los ama y que los conforta en su vida como penitente. La intención de muchos confesores jesuitas era no «inculcar el temor del pecado, sino que el nativo sintiera la espiritual consolación de la gracia recuperada»[31].

Generalmente, la preparación para el sacramento se realizaba a través de un examen de conciencia, como también a través del método ignaciano, el que consistía en la realización de un examen de

27 E. Cárdenas, *Las practicas piadosas…*, 374.

28 E. Cárdenas, *Las practicas piadosas…*, 373.

29 *Cfr*. R. Tomichá, *La Primera Evangelización en las Reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1769)*, Cochabamba 2004, 578-580.

30 *Cfr*. E. Kuhne, *Las Misiones Jesuíticas…*, 158.

31 L. Palomera, *Un ritual Bilingüe...*, 371.

conciencia, donde se trataba de identificar primero los pecados generales y luego los veniales, esto para que el penitente no divague en el momento de la Confesión.

Por otro lado, en este tiempo se contaba con el Manual de Loreto, en él se contenían cuarenta exhortaciones penitenciales.

Los jesuitas al momento de administrar la Confesión a los indígenas, lo realizaban en distintos lugares para preservar el voto de castidad: en caso de que fuese mujer, el Sacramento tenía lugar en un espacio abierto, como el templo, si era varón en cuarto vacío[32].

2.5. Extremaunción

Para los indígenas el sacramento de la Extremaunción tenía mucha importancia, pues cuando una persona se enfermaba, lo primero que hacían, era llamar a los presbíteros, y de esta manera asociar sus sufrimientos a los de Cristo, lo cual era signo de entregar su vida a Dios, poner su confianza en Él. Por el celo de la salvación del prójimo, los misioneros no dejaban que los indígenas mueran sin la Extremaunción[33]. Este sacramento iba acompañado del Viático.

En la Extremaunción, se pedía el perdón de los pecados del enfermo y la fortaleza de Dios. Esto indujo a los indígenas a que tuvieran gran recepción a este sacramento y podían requerirlo cuanto veces lo pidiesen al presbítero[34].

2.6. Matrimonio

Tras su llegada los jesuitas tuvieron serios problemas con relación al sacramento del Matrimonio. Hay que tener en cuenta que antes de su arribo, estaba permitida la poligamia entre los indígenas[35]. Además, se presentaba otro inconveniente, el que se casaban muy jóvenes[36].

Cuando un indígena se hacía bautizar podía contraer Matrimonio por la Iglesia. Si el indígena varón tenía varias mujeres por esposas, solo podía quedarse con una, y debía ser la primera con la que vivió. Para los nativos el matrimonio católico representaba una falta de libertad y en contra de sus costumbres[37].

Los misioneros se encontraron con dificultades para hacer comprender el matrimonio, puesto que los nativos eran inconstantes en la convivencia y era normal la separación del hombre y la mujer por razones insignificantes[38].

Los jesuitas inculcaban en los indígenas que al contraer matrimonio aumentaría la gracia recibida en el Bautismo, «pues este sacramento era querido por Dios, y que el vivir en concubinato era deseado por el demonio»[39]. Los jesuitas insistieron también en la vida familiar, en la fidelidad de ambos contra-

32 *Cfr.* L. Gálvez, *Vida cotidiana Guaraníes y Jesuitas…*, 77-81.

33 *Cfr.* Fernández, en W. Hoffmann, *Las Misiones entre los Chiquitanos...*, 28-31.

34 *Cfr.* R. Tomichá, *La Primera Evangelización…*, 580-581.

35 *Cfr.* P. Nawrot, *Archivo musical de Moxos Antología*, Cochabamba 2004, 20.

36 *Cfr.* L. Gálvez, *Vida cotidiana Guaraníes y Jesuitas…*, 260.

37 *Cfr.* L. Gálvez, *Vida cotidiana Guaraníes y Jesuitas…*, 209-212.

38 *Cfr.* W. Hoffmann, *Las Misiones entre los Chiquitanos...*, 114.

39 L. Palomera, *Un ritual Bilingüe...*, 273.

yentes, en la prole, y la concordia mutua[40].

En la liturgia del matrimonio se utilizaban algunos signos: la vela, paño blanco, la cadena[41]. El matrimonio no podía celebrarse en algunos momentos litúrgicos por ejemplo desde el primer domingo de adviento, hasta la Epifanía del Señor, desde el Miércoles de Cenizas hasta la Octava de Pascua[42].

Los jesuitas dedicaron mucho esfuerzo al tema de la igualdad en derechos y obligaciones tanto de la mujer como del hombre. Insistieron en que el matrimonio es una alianza entre un hombre y una mujer, que es indisoluble una vez pronunciado el consentimiento de ambos. Al terminar la celebración del Matrimonio en la iglesia, se dirigían a la casa de la esposa, ya que el varón se iba a vivir a la casa de la mujer. Las fiestas duraban varios días, en los que cantaban, bebían hasta embriagarse.

3. Vida litúrgica y devociones populares

3.1. Semana Santa

Entre las devociones que más se ha venerado en las reducciones fue la Pasión de Cristo. Es ahí donde radica la importancia de la Cuaresma como un tiempo de preparación al Triduo Pascual que era el centro de la actividad de los misioneros[43].

La preparación en la Cuaresma consistía en frecuentar los sacramentos, el ejercicio de piedad, de oraciones y de ayunos[44]. Para los habitantes de las reducciones la Semana Santa era una semana que tenía una singularidad particular: «Sacrificio de Cristo, que culminó con su muerte en la Cruz»[45].

El fervor religioso de los Chiquitanos consistía en dejar ciertas costumbres para participar de la liturgia en la iglesia. Entre las costumbres estaba el dejar de colocarse plumas en la cabeza en el caso de los hombres, las mujeres no se amarraban los cabellos. Con este mismo espíritu de conversión se abstenían de tomar chicha fermentada y otras bebidas alcohólicas.

Durante la Semana Santa las iglesias tenían mucha afluencia de indígenas. El Jueves Santo, era un día en el que se realizaba el lavatorio de pies a personas nativas del lugar o personas de escasos recursos, asimismo; el sermón de las siete palabras de Jesús, lo que nos hace suponer que en las reducciones se practicó de la misma forma[46].

Lo que seguía a la celebración, era la procesión de dos filas; muchos de ellos cargando una cruz a cuestas, otros se colocaban unas coronas de espinas, que se fue desarrollando con un sentido dramático:

El Jueves Santo por la noche se pronunciaba el sermón de la Pasión. Después empezaba la procesión de siguiente modo:

> Previene se treinta y tanto niños de nueve a diez años con sotanas y muy decentes vestidos talares con un paso de la Pasión cada uno; y dos muchachos a los dos lados con linternas puestas en alto para ser mejor vistos de todos. Todos

40 *Cfr*. L. Palomera, *Un ritual Bilingüe*..., 269.

41 *Cfr*. L. Palomera, *Un ritual Bilingüe*..., ,275.

42 *Cfr*. L. Palomera, *Un ritual Bilingüe*..., 271.

43 *Cfr*. E. Cárdenas, *Las practicas piadosas*…, 364-374.

44 *Cfr*. R. Querejazu, *Historia de la Iglesia en Charcas Bolivia*..., 203.

45 P. Nawrot, *Indígenas y Cultura Musical de las Reducciones Jesuíticas*, Cochabamba 2000, 18.

46 E. Cárdenas, *Las practicas piadosas*…, 374.

> estos se ponen por su orden en el patio de los Padres, cerrada la puerta de la iglesia que cae a aquella parte. Sale el Preste con su capa pluvial y se sienta junto a aquella puerta. Abren la, y va entrando el primer niño con la soga o lazo con que prendieron a Jesucristo hasta el centro de la iglesia, en que mucho gentío tiene hecha una espaciosa calle hasta la puerta principal, para que desde allí se encaminen todos; y al entrar van cantando en tono [...] *ésta es la soga con que prendieron a Jesús, Nuestro Redentor, con qué se dejó atar por nuestros pecados*. Ay, ay [...] Los músicos van cantando *Miserére* y acabado cantan y repiten las coplas de los pasos que cantaban los niños [...] levantan las mujeres el grito, llantos y alaridos que enternecieran a las mismas piedras[47].

En las reducciones los indígenas solían realizar actos de penitencia en las procesiones de Jueves Santo:

> [Se] visten un hábito acomodado á la tristeza de aquel santo tiempo; y para imitar al Redentor penando, llevan algunos á cuesta cruces muy pesadas; otros se ciñen de agudas espinas la cabeza; quien atadas atrás las manos, va arrastrando por tierra; quien derecho con los brazos extendidos en forma de cruz, los más se azotan ásperamente con terribles disciplinas; cierra la procesión una tropa de niños que de dos en dos llevan los instrumentos de la Pasión del Señor[48].

El Viernes Santo, los indígenas salían en procesión con lamentaciones, azotándose hombres y mujeres[49] El jesuita Knogler escribe al respecto: «hay una procesión devota en la cual la gente también hace penitencia llorando y gritando. Frente a sus ojos se encuentra la imagen del crucificado. Sus cruces hechas de madera pesada no las arrastran por el suelo, sino que las levantan»[50].

Sobre el Sábado de la Vigilia Pascual, no se encuentra datos precisos, por no decir escasos, y como nos dice Tomichá «se puede pensar pues que la Pasión y la Cruz del Señor representaban los actos litúrgicos más importantes en los ritos de Semana Santa»[51].

El Domingo de Resurrección se realizaba el encuentro de Jesús Resucitado y la Virgen María.

3.2. Celebraciones y fiestas patronales

Las devociones populares de los indígenas ocuparon un rol importante en las reducciones. Las imágenes de la Virgen y de los santos eran un medio para la enseñanza del Evangelio a los indígenas. Los jesuitas orientaron las devociones a los santos, que se manifestaron en la iconografía, las novenas, las fiestas patronales y el anhelo de protección ante los temblores y tempestades.

Los jesuitas trajeron sus glorias familiares: reduciendo a los indígenas, fueron fundando pueblos con nombres de ángeles (San Rafael, San Miguel) y de santos (San Francisco Javier, San Ignacio de Lo-

47 P. Nawrot, *Indígenas y Cultura Musical…*, 20.

48 Fernández, en E Kuhne, *Frente a Dios y los Pozokas. Las tradiciones culturales y sociales de las reducciones jesuíticas desde la conquista hasta el presente. Fiesta patronal y Semana Santa,* Santa Cruz 1992, 31.

49 *Cfr.* Tomichá*, La Primera Evangelización…*, 586-587.

50 Knogler, en E Kuhne, *Frente a Dios y los Pozokas*..., 31.

51 R. Tomichá, *La Primera Evangelización…*, 584.

yola, Santa Ana). Estos nombres permitieron acrecentar la devoción y protección de los ángeles y santos.

La intencionalidad de la religiosidad popular que se expresaba en las fiestas populares, servía para invitar a los indígenas a tomar como modelo al santo o santa del lugar, al mismo tiempo era un medio para exhortarlos a la participación de los sacramentos, al ayuno, a las obras de misericordia, a la enseñanza de la doctrina[52].

Las fiestas patronales tenían características particulares como ser el rezo del novenario, que comenzaba nueve días antes del día de la fiesta.

El día de la fiesta se realizaba procesiones y danzas. Por la tarde se organizaban verbenas y juegos populares y escenificaciones teatrales de los santos[53].

En las procesiones de las fiestas patronales, se solía llevar en andas a los santos y santas. Para llevar las imágenes, tenían que cumplir los indígenas con algunos requisitos dados por los misioneros: llevar una vida decente y honesta, en caso de que fueran una pareja de varón y mujer tenían que ser casados por la Iglesia y que se hayan confesado anteriormente. Los que cuidaban de que estos detalles se cumplieran eran el sacristán o el ayudante del presbítero[54].

Ana Luisa Arce, describe la preparación de la fiesta de Santa Ana de Velasco en cuatro momentos[55].

La preparación de las fiestas comenzaba tres semanas antes de la fiesta. En el caso de la fiesta de Santa Ana (26 de julio), comenzaba el 29 de junio. En la mañana se tenía la solemne Eucaristía, seguida de la procesión alrededor de la plaza. Acabada la misma, uno de los caciques realizaba un sermón y al concluir, todos se iban a la casa del cacique a tomar chicha, luego regresaban a la iglesia.

El 16 de julio por la mañana, se realizaba la Eucaristía, luego la procesión por la plaza, un cacique daba un sermón y posteriormente se iban al cabildo a tomar chicha. Por la noche se tocaban las campanas para la Eucaristía, seguida de la procesión y otro cacique brindaba otro sermón.

Las vísperas de la fiesta, comenzaba un día antes (tres de la mañana), en ese momento se tocaban las campanas y todos acudían a la iglesia. Aquella madrugada, los encargados de llevar adelante la festividad eran los del cabildo indígena y el maestro de capilla, en coordinación con los del coro y los que danzaban.

En la noche se tocaban las campanas, las personas nuevamente asistían a los actos religiosos. Las vísperas se convertían en un festival de música y cantos, ya que acudían los indígenas de otras reducciones con los encargados de las misiones. El día de la fiesta comenzaba con la solemne Eucaristía. En ella cantaban música sacra o reduccional, el coro contaba con más de 30 músicos. A continuación, sacaban del templo los estandartes y las imágenes de los santos patronos del pueblo, todos ellos encabezados por los monaguillos que llevaban un crucifijo y velas, para ir en procesión alrededor de la plaza.

Acabada la procesión, todos los indígenas se sentaban en el atrio de la iglesia para esperar la bendición de los alimentos que habían llevado para compartir. El sacerdote pasaba por delante de los indígenas con sus alimentos. Era una fiesta de agradecimiento por un año más que les daba Dios y de permitirles gozar de la fiesta patronal. En la tarde se repartía la famosa chicha a todos los visitantes en

52 E. Cárdenas, *Las practicas piadosas…*, 369.

53 *Cfr.* J. M. Barnadas, *La Vida cotidiana en Bolivia…*, 141.

54 C*fr.* E Kuhne, *Frente a Dios y los Pozokas…*, 128.

55 *Cfr.* A. L. Arce, *Fiesta Patronal de Santa Ana de Velasco ayer y hoy*, Santa Cruz 2008, 45-86.

la casa del cabildo. Al promediar las cuatro de la tarde se jugaba al palo encebado.

El siguiente cuadro representa el recorrido de la procesión de la fiesta patronal de Santa Ana[56]:



En las procesiones los hombres iban delante, llevando sus mejores flechas y arcos que indicaban estar dispuestos a morir por su devoción. Las mujeres iban con los niños detrás de los varones.

3.2. La Música

Walter Hermosa anota:

> Los Padres ya sabían que con cánticos se podía ejercer sobre los individuos una impresión resueltamente conmovedora y supieron aprovechar este hecho para sus propósitos. Si los salvajes ofrecían resistencia a una medida cualquiera, desaparecía instantáneamente con solo que los misionero entonaran un cantico solemne [...] Pero lo sorprendente fue que pronto los indios intentaran imitar las habilidades musicales de los misioneros y aprendieron bajo la enseñanza de los Padres con el mayor entusiasmo difíciles cantos a varias voces[57].

Esto nos lleva a afirmar que a los indígenas de las reducciones, por naturaleza, les gustaba la música[58]. Los jesuitas supieron aprovechar el gusto por la música que tenían los Chiquitanos. Fernández, dice al respecto: «Al rayar el alba se desayunaba y juntamente tocan ciertos instrumentos de su música, semejantes a las flautas, hasta que se seca el rocío del que se guardan como nocivo a la salud»[59].

En cada incursión los misioneros iban acompañados por un grupo de nativos. Ellos frecuentaban entrar en cada grupo de indígenas con cantos y tocando música alegre, eso permitiría que capten la atención de los indígenas. Una vez fundada la reducción con el nombre de algún santo, se organizaban una orquesta o coro, que era dirigido por el maestro de capilla[60] que en su mayoría de las veces, era un

56 A. L. ARCE, *Fiesta Patronal de Santa Ana…*, 47.

57 W. HERMOSA, *Tribus selvicolas y misiones jesuíticas y franciscanas en Bolivia*, Cochabamba 1986, 131.

58 Los momentos de diversión y de alegría para niños, jóvenes y adultos era la música y el baile. Pues solían reunirse todos los días por la mañana en la plaza principal. *Cfr.* W. HOFFMANN, *Las Misiones entre los Chiquitanos...*, 159.

59 FÉRNANDEZ, en W. HOFFMANN, *Las Misiones entre los Chiquitanos...*, 10.

60 En las reducciones el maestro de capilla se elegía el primer día del año. El maestro de capilla gozaba de reconocimiento y respeto ya que en la mayoría de los casos llegaba a tocar entre seis y siete instrumentos musicales, además que gozaba de una melodiosa voz. El

indígena que había sido preparado anteriormente por los misioneros jesuitas.

La música y los instrumentos que trajeron los misioneros de Europa representaron una novedad para los indígenas que permitió un encuentro de dos culturas, dos tipos de música diferente. El resultado de este encuentro fue la creación de la música sacra barroco misional: los pueblos de las reducciones no se conformaron con aprender y leer las notas de músicos de renombre como de Anton Sepp (1655-1723) y Domenico Zipoli (1688-1726), sino que tuvieron la capacidad de interpretar y crear con mucha originalidad nuevas canciones (Nawrot*, 2000: 1-9)*.

Los jesuitas crearon escuelas de música, donde prevalecía el repertorio polifónico de los instrumentos musicales, el canto representó una minoría de los participantes del coro. Al principio serán los mismos jesuitas los que forjaron la educación musical a los indígenas. Entre los nativos seleccionaron a los más talentosos para que pudieran tocar algún instrumento musical, a otros que tuvieran una voz aguda o grave, le orientaban para el canto y a otros que tuvieran la habilidad para fabricar instrumentos musicales. Cada orquesta estaba compuesta de treinta a cuarenta personas que tocaban diferentes instrumentos musicales.

Cada reducción era independiente una de otra y este mismo sistema de autonomía y de independencia prevalecía en las orquestas: cada una era autónoma una de otra, sin embargo, hay que considerar que un medio para conseguir los instrumentos era el intercambio. En la mayoría de los pueblos de las reducciones se fabricaban instrumentos, pero no los mismos instrumentos.

La música de las reducciones no fue una imposición de los misioneros, ni la música autóctona ha sido despreciada o descartada de la vida de los nativos. La música autóctona pasó por diferentes etapas de desintegración y de deterioro, pero no desapareció del todo, ya que la música y los instrumentos autóctonos se reservaron para las fiestas patronales, mientras que la música sacra se cantaba en las Misas solemnes de los días sábado, domingos, durante el Triduo Pascual, Navidad, y las fiestas marianas.

En las reducciones, las fiestas marianas ocupaban un lugar importante en las celebraciones, ya que en las vísperas del día domingo se acostumbraba a cantar las letanías a la Virgen, luego el rezo del Rosario. Y terminaba con una serie de cantos que entonaba la orquesta de forma unísona.

En las celebraciones eucarísticas que se realizaban de forma solemne (Pascua, *Corpus Christi*, fiestas de los patronos del lugar), participaban en la animación las orquestas musicales con todos sus músicos e instrumentos.

Por tanto, la música no se limitó al campo religioso y litúrgico, sino que se logró extender a la vida cotidiana de los indígenas en las reducciones (Nawrot, 2004: 11-16).

En la actualidad hay muchos intentos de recuperación de la música reduccional, es el caso del Festival Internacional de Música Renacentista y Barroca que se realiza cada dos años en las Iglesia de las reducciones, la creación de orquestras y coros de música en Urubichá, en Plan Tres Mil-Hombres Nuevos en Santa Cruz.

maestro de capilla era normalmente un nativo y no un criollo o español, eso para evitar todo tipo de discriminación. *Cfr.* P. Nawrot, *Indígenas y Cultura musical*…, 47-49.

Las capillas eran centro de enseñanzas donde los niños aprendían a leer, escribir, cantar, tocar instrumentos musicales, también en ellas aprendían a bailar. *Cfr.* W. Hoffmann, *Las Misiones entre los Chiquitanos*..., 57.

3.4. Arquitectura religiosa

El encuentro entre la cultura Chiquitana y Europea, dio como resultado la fusión de ambas culturas, como una espiritualidad misional, reflejada en su música, en su arte y en la arquitectura de sus templos (Nawrot, 2000: 1). La fusión permitió emplear elementos externos para que en los indígenas provoque la adoración y el temor de Dios y el mejor medio de evangelización fue la construcción de los templos (Hoffmann, 171).

Los templos en las reducciones llegaron a significar la casa de Dios: era el edificio mejor construido en las poblaciones y por su tamaño y su ornamentación representaba para los Chiquitanos una auténtica novedad. Los indígenas:

> [Las] llaman las iglesias Ipoosti tupa, casa de Dios, y esta denominación es, sin duda, acertada y bella. Desde el principio hemos hecho estas iglesias de amplias dimensiones de modo que cómodamente tienen cabida para más de cinco mil personas; no hay que agrandarlas entonces si la población aumenta por la llegada de nuevos indios infieles. Tal vez el lector se asombre y dude de que nuestras iglesias puedan ser tan magnificas y bien decoradas si el país es tan pobre y no posee ni plata ni oro ni dinero. Admito todo esto y además que faltan piedras de sillería y cal. Pero no necesitamos estos materiales ni precisamos otros albañiles que el misionero como maestro y los indios como obreros (Hoffmann , 171).

Los templos eran construidos al frente de la plaza principal. En las construcciones de éstos no podían faltar los campanarios. Las torres de los campanarios tenían como esqueleto la madera de cuchi, que permitía dar firmeza a las torres y sostenibilidad a las campanas que se colocaban en la parte superior. Cada campanario contaba con alrededor de diecisiete campanas y al lado ellas había un reloj.

Las campanas servían para llamar a las personas a la Eucaristía, a reuniones, a oraciones, tanto de la mañana como de la tarde, acompañar las procesiones, para convocar a cabildos y marcar la hora de trabajo (Nawrot, 2004: 41-43).

Las construcciones de los templos tenían como base el esqueleto de madera. Consistía en la realización de arcones tallados de madera, cada uno llegaba a medir trece metros de largo que permitiría la sostenibilidad de los arcones. Además contaba con unos puntales que servían como soporte para el techo.

El techo estaba construido de paja, barro y tejas. Se debe tomar en cuenta que siempre se dejaba una distancia considerable para el pórtico. El pórtico servía para evitar que se mojen las paredes o que haya filtraciones en tiempos de lluvia, si se mojaban las paredes causaban un gran deterioro en las mismas.

Las maderas utilizadas en las construcciones de los templos eran extraídas del lugar, entre ellas: cuchi, roble tajibo, etc. Las paredes de los templos se construían con adobe, y estaban recubiertas con arena, paja, cal. Las paredes se pintaban con urucú.

En cada templo se construían tres altares (uno central y dos en el costado). El altar mayor estaba construido de cedro. Este tenía tres niveles, y es donde se colocaba al patrono del lugar (Nawrot, *2004:* 41). Contaba con dos sacristías, en las que se guardaba todos los ornamentos litúrgicos. Los altares de los templos eran construidos acorde a las exigencias litúrgicas y arquitectónicas del estilo barroco (Ruiz, 1993: 114).

Los templos eran centro de enseñanza y de evangelización. En el interior de los templos se contaba con imágenes de santos fabricadas en madera por las gentes del lugar. Estas imágenes servían para mostrar y narrar la vida de los santos y santas, ya que brindan una ejemplaridad de vida en el seguimiento a Cristo.

Conclusión

Durante setenta y cinco años los jesuitas habían trabajado en las reducciones. En este tiempo crearon una comunidad con una nueva forma de vivir en la centralidad de la vida litúrgica y sacramental, basándose en el arte y la música.

La intención de los jesuitas no era tanto establecer o crear un nuevo modelo social o económico, sino convertir a los indígenas a la fe, y consecuencia de ello fue la organización que establecieron en las reducciones (Jaureguízar, 1987: 84). El método que emplearon fue el de la catequesis por medio de la liturgia que se expresa en las celebraciones de los sacramentos, la participación constante de los indígenas en la oración diaria, la creación de las capillas de música, las procesiones, las danzas, el teatro. El esplendor de la arquitectura se refleja en la construcción de casas, plazas y templos. Esto no fue una simple expresión del arte, sino un verdadero amor a la evangelización.

Una de las prioridades de los misioneros fue sin duda la organización de las fiestas religiosas: Semana Santa, *Corpus Christi*, las fiestas patronales. Al mismo tiempo, tuvieron un gran respeto por las devociones populares y por la participación de los indígenas en la liturgia de la Iglesia. En las reducciones las devociones se vivieron y se pronunciaron como fruto de la espiritualidad sacra-reduccional, que se expresó en las celebraciones de los sacramentos, en las devociones a los santos, en las procesiones a la que se sumaban los cantos de los coros. En la actualidad han quedado vestigios de sus devociones, y un claro ejemplo es la Semana Santa y las fiestas patronales que se viven con mucha devoción y fe en los pueblos Chiquitanos y Moxeños.

Las acciones litúrgicas que se realizaron en las reducciones fueron sin duda actos sagrados, que, fueron realizados en conformidad con los libros litúrgicos aprobados por la Santa Sede o por los concilios que se realizaron en América.

Los jesuitas no fueron creadores de una nueva liturgia, al contrario, la actividad misionera y litúrgica pasó por diferentes etapas: asimilación, adaptación e inculturación[61] del Evangelio, asumiendo las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia. La inculturación consistió en la convivencia de los jesuitas con los indígenas para aprender el idioma y la mentalidad, ello para introducir el Evangelio de Jesús. También, tuvieron una apertura a los valores de los indígenas, es el caso del gusto por la música de los indígenas. Los jesuitas la asimilaron la organización de los indígenas, para transformarlas en otra: sacristanes, acólitos, encargados de capillas, músicos, etc. Por lo tanto, sin inculturación no podría desarrollarse la vida litúrgica y sacramental en las reducciones.

Por otro lado, los indígenas fueron capaces de fusionar la música traída de Europa con la música nativa y producto de esta fusión fue la música barroca-reduccional. La religiosidad popular de los indígenas se expresó en las vivencias y manifestaciones de fe, que es la fuente de donde nace su alegría.

61 S. Palacios-Zoffoli, *Gloria y Tragedia de las misiones Guaraníes*, Bilbao 1991, 106-107.

Los jesuitas lograron cristianizar las fiestas “paganas” de los indígenas, logrando suscitar la fe en medio de supersticiones. Además, el sacrificio y desprendimiento de los misioneros demuestran la elección por los más pobres y oprimidos. La organización que establecieron los jesuitas en las reducciones no fue simplemente la búsqueda de un ambiente propicio para la fe, sino que también favoreció para crear una sociedad más fraterna y solidaria[62]. La profundidad de la fe que profesaron los indígenas queda de manifiesto en las costumbres y prácticas piadosas.

Los indígenas se hicieron diestros en el oficio y en el arte bajo la guía de los jesuitas, que fueron los forjadores de las construcciones de templos y casas. Quien visite las reducciones de Chiquitos quedará admirado de la arquitectura, del diseño de los templos y de los campanarios. Sin duda, los templos son expresión de la vida litúrgica y sacramental de las reducciones. El observar las grandes columnas de los templos, nos hace ver el trabajo que hicieron al llevarlas de las selvas y el tiempo que tardaron para tallarlas; las pinturas revisten el barroco que aprecia nuestro asombro, el púlpito es la expresión de la preocupación de los jesuitas para que el sermón sea resonado en los corazones de los indígenas, los atrios que reunían a miles de indígenas para comenzar las celebraciones litúrgicas en los templos, las cruces que se encuentran en los cuatro puntos cardinales y una en el centro de la plaza principal como son la de San Ignacio, Concepción, San Ignacio, San Miguel, San Rafael y Santa Ana[63].

Como un aspecto negativo fue el sentido paternalista que tuvieron los jesuitas en relación a los indígenas, ya que no les enseñaron la confianza en sí mismos; les trataron como a niños y no como a personas adultas. En muchos casos, los indígenas esperaban algún beneficio por las acciones realizadas o a realizar.

62 A. J. de Jaureguízar, en *La Organización Socio-Política…,* 84.

63 M. Arduz, en *cfr. Las Republiquitas Cristianas de Moxos*, en Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto*, Simposio sobre las misiones jesuíticas en Bolivia*, La Paz 1987,119.

ROXANA GARDÉS DE FERNÁNDEZ
UCA
roxana_gardes_de_fernandez@hotmail.com

EL ESPACIO DE AMÉRICA EN EL JUEGO REFERENCIAL DE LAS CARTAS ANUAS –SIGLO XVII

Resumen
El presente estudio sobre las *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán -1615-1637* –en el marco de una extensa investigación sobre los textos configuradores del mundo cultural-geográfico de América del Sur- analiza *el referir* en los discursos jesuitas fundantes. Un itinerario teórico desde la lógica modal, y su distinción de modos y usos del lenguaje, nos permitió orientar nuevos enfoques semióticos acerca del referir y sobre la dimensión semántica/ pragmática del acto señalizador: la distancia entre *referir* y *significar*. Por otra parte, en un giro hermenéutico, planteamos *la posibilidad de identificación* del acto. Centramos la atención en ese acontecimiento cultural que es el uso del lenguaje –latín o romance- por el padre jesuita en la oralidad de la predicación al habitante de América. Analizamos ese acto de lenguaje en que el habla recibe su estructura del sentido misional como significado, pero a su vez el *significado* simbólico es atravesado por la *intención referencial* del hablante-predicador. Asediamos ese acontecimiento particular de un diálogo inédito y potencial con el habitante autóctono y en la situación de un espacio extraño y exponemos cómo se traslada a la escritura de las *Cartas*. Porque si bien el itinerario físico de los Padres, el recorrido del espacio geográfico pudo orientarse por la *referencia toponímica autóctona*- "Yguazú", "Guayra", "Itapua", "Paraná", "Paraguay"- la percepción y la representación de ese espacio extraño están mediadas por *el significado simbólico* – "misión", "reducción", "colegio". El discurso de las *Cartas* comunica ese campo referencial al Padre General de la Compañía, *lo hace identificable* por una *configuración particular* en la que los términos del lenguaje autóctono *referenciales* del espacio geográfico *se asimilan*, en subordinaciones, a los términos descriptivos que señalan un principio de agrupación particular de la cultura jesuita. Recortado de su campo semántico, *el término autóctono pierde el significado propio* en la imagen de mediación cultural: "Misión del Guayra", "Encarnación de Itapua".

Introducción

El presente estudio sobre las *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán -1615-1637*[1]* se enmarca en una extensa investigación sobre los textos configuradores del mundo cultural-geográfico de esta parte de América del Sur. Desde ese marco nos proponemos analizar *el referir* en los discursos jesuitas fundantes. A tal fin delineamos un itinerario teórico que- desde la lógica modal y su distinción de modos y usos del lenguaje- permita orientar nuevos enfoques semióticos acerca del referir y los juegos referenciales en el discurso. La revisión implica trazar un eje teórico sobre la dimensión semántico/ pragmática del acto señalizador y la posibilidad de identificarlo. Este giro semiótico, orientado desde la hermenéutica, nos induce a centrar la atención en ese acontecimiento cultural que es el uso del lenguaje –latín o romance- por el padre jesuita en la oralidad de la predicación. Cerquemos ese acto de lenguaje, por el cual cada padre, en la soledad de su Misión, exterioriza en el habla y para el receptor indígena *su experiencia individual* que cobra *sentido por la transferencia* inevitable al mundo simbólico cristiano. Pero si el acontecimiento del habla recibe su estructura del sentido misional como significado, el significado simbólico es atravesado por la intención referente del hablante-predicador. En ese acto el discurso remite a un hablante, el Padre Misionero que se designa en una auto-referencia, expone su experiencia de predicador, se refiere a un mundo e incluye un oyente. Nos interesa focalizar ese acontecimiento particular

1 *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús -1615-1637*" Ordenadas por el Padre Leonhardt para la colección dirigida por Emilio Ravignani. En *Documentos para la Historia Argentina*. Buenos Aires. Peuser. 1929. T. XX. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay* 1632-1634. Introducción de Ernesto J. A. Maeder. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia. 1990.

de un diálogo inédito y potencial con el habitante autóctono y en la situación de un espacio extraño. Allí la dimensión ontológica del discurso/acontecimiento se impone a la estabilidad de un sistema lingüístico -el del *romance*- apoyado en la gramática de Nebrija. Como sabemos, en la predicación el habla, la oralidad del jesuita está ligada a una escritura anterior. Y, a su vez en la dinámica de la oratoria el diálogo es una estructura esencial, sostiene el movimiento del habla. Y si en la oralidad, en cada uno de sus sermones, el sacerdote expone a alguien su experiencia: su trayectoria simbólica, en la escritura de las *Cartas, al informar sus misiones refiere ese posible* receptor. Refiere un habitante y un espacio.

Entonces toda la experiencia del mundo simbólico se juega en ese acontecimiento del habla en un lenguaje *en uso marcadamente referencial*. En la escritura de las *Cartas* se informa a los lectores/receptores: el Padre Provincial y el Padre General la experiencia del misionar y el acontecimiento oral del mensaje.

Esta *relación ideal* entre hablante- mensaje-oyente se expone por la inscripción en el texto (en latín o en romance) de términos indígenas que en uso referencial delinean una geografía cultural nueva, desconocida para el receptor último de las *Cartas*: el Padre General de la Compañía de Jesús residente en Roma. Intuimos que si esa inscripción del lenguaje autóctono en el campo semántico del español implicó –para el Padre General receptor de la *Carta*- un desvío en su conocimiento, un espacio de vacío semántico para la comprensión, en la búsqueda de la organización coherente para otorgar significado al discurso de la *Carta,* pudo inferir abductivamente sobre las incertidumbres y esbozar, desde las conjeturas, la posibilidad de un mundo nuevo. Y advertimos que esa desconexión entre la previsible intención informativa del padre autor y el sentido del texto –desconexión con el sistema- expresa, por la autonomía semántica del discurso, el distanciamiento cultural que - ante lo nuevo-experimenta el padre jesuita; a la vez que expone, como contraparte, la apropiación por el misionero espiritual de los nombres autóctonos que designan la geografía de América. Entonces la apropiación como contraparte del distanciamiento[2] entre las dos culturas rescata el lenguaje autóctono: los nombres geográficos e instala un espacio de mediación que se expone en el juego de referencias. La transcripción en la escritura de las *Cartas* de esas referencias funciona como ícono discursivo de la mediación cultural. El receptor que lee y organiza la coherencia semántica, ante lo ininteligible del discurso, conjetura, por abducciones, nuevas referencias, y por ellas el espacio de un mundo nuevo. El mundo surge así, como el conjunto de referencias abiertas por el texto.

El eje teórico que proponemos postula una semántica modal articulada con los aportes de la filosofía del lenguaje[3] y desde el concepto de Alfred Tarski de que la verdad no se explica en términos de clases de objetos, individuos o propiedades, sino en las relaciones lógicas de los lenguajes. Desde los dos ejes de reflexión se postulan lógicas alternativas en el sentido de sistemas. Se esboza una lógica modal que propone sistemas y maneras de referir. Si los términos hablan de objetos, *las locuciones modales* no hablan de objetos, sino de *nuestro modo de hablar de objetos*. La coherencia – interdependencia de relaciones- reside en el modo en que decimos las cosas y no en las cosas de las que hablamos. La modalidad es de *dictio*

2 "El distanciamiento no es sólo la brecha entre nosotros y una obra [un lenguaje], es un rasgo dialéctico, el principio de una lucha entre la otredad que transforma toda la distancia espacial y temporal en una separación cultural y lo propio. El entendimiento apunta a la extensión de nuestra auto- comprensión. El distanciamiento es la contraparte dinámica de nuestra necesidad, interés, esfuerzo por superar la separación cultural." Paul Ricoeur. 1995. *Teoría de la Interpretación.* México. Siglo Veintiuno editores, 56.

3 Reflexiones que inicia Gotlobb Frege (*Conceptografía*-1879) y se continúan en el Círculo de Viena con relación al postulado de Ludwig Wittgenstein (*Tractatus lógico-philosophicus* -1921). Se advierte el límite de la lengua formal a partir de la duda acerca de que la artificiosidad de una forma y de una sintaxis única pudiera corresponder y expresar la forma lógica del lenguaje común.

y no de *re*. Así frente a la concepción de un dominio único, surge la semántica de lógicas alternativas, mundos posibles o universos de sentido.

Desde otro ángulo, en 1950 Peter Strawson diferencia: la oración/expresión y el uso de una oración o expresión ("Sobre el referir").[4] Mencionar o hacer referencia no son cosas que una expresión pueda hacer, son cosas que alguien puede hacer al usar una expresión. En clara distinción entre referir y significar señala que *hacer referencia es una característica de un uso, dar significado* es dar directrices generales para su uso, para hacer referencia o mencionar. Dar el significado no es dar el objeto al cual se refiere, sino explicar las convenciones que rigen el uso de la expresión. Entonces que la expresión sea significativa es el hecho que la expresión podría ser usada en determinadas circunstancias. Conocer su significado es conocer qué circunstancias son esas. Las teorizaciones de Strawson permiten esbozar un enfoque pragmático del referir. Desde ese marco se postula que la pertinencia del uso referencial depende del contexto de emisión y de recepción. Porque en efecto, *desde la pragmática de la comunicación el significado y la referencia equivalen a identificación*. Así una persona puede aislar una cosa en su campo actual de percepción, puede saber que hay una cosa a la que se aplica determinada descripción. Desde el punto de vista del oyente la identificación es la ubicación en una circunstancia o situación con una lógica: un universo de sentido (o mundo posible). Entonces postulamos en el paradigma semiótico, y desde los estudios lógicos, una semántica de los mundos posibles como fundamento teórico de la semántica textual y aspectos de la comunicación[5] considerando que los mundos más que estados posibles de cosas, son estructuras culturales o *universos de sentido*.

Identificación/Accesibilidad

La circunstancia de emisión la *identidad* de los individuos juegan en estas estructuras culturales, participan de la génesis del mundo creado. Aportan materiales y modelos para su organización interna, pero ese material se transforma. En el caso de la particular percepción del Padre misionero desde una modelización simbólico-cristiana del mundo y por una representación determinada la mediación semiótica esboza, en la escritura, un *campo de referencia interno* al texto (Harshaw).[6] Si el lenguaje del habitante nativo es –como texto- el puente para el acceso a los mundos autóctonos, ¿cómo acceder a esos constructos de la realidad (personajes, acontecimientos, mitos, creencias) que determinan el lenguaje? ¿Cómo comprender los principios reguladores desde los que se expone la referencia? Desde el eje teórico que postulamos, el lenguaje del texto anticipa *un campo* y se refiere a él mismo. Es *un constructo* que se articula con *los marcos de referencia*, *los principios*, *el sentido posible*. El *campo de referencia interno instituye un continuum*, da unicidad, orienta los significados. Consideramos que si bien su dimensión es un haz de estructuras heterogéneas que depende del mundo externo, surge por una selección y organización autónomas desde sistemas de modelización secundaria: creencias, mitos, religión, filosofía. Entonces se delinea así, un universo que es comprensible, accesible desde un mundo cultural propio y por un *escucha/lector*

4 *Ensayos lógico-lingüísticos*. Madrid. Tecnos. 1983. (Reunión de artículos entre 1950 y 1970. Publicado en inglés en 1971).

5 T.A. van Dijk, 1974/1975; Pavel-1975/1976, Eco- 1979, Dolezel-1984, Kanyo-1984, Umberto Eco.

6 Harshaw -1984- considera dos procedimientos que ponen en contacto el mundo representado –campo de referencia interno- con el campo de referencia externo. Los dos procedimientos son: modelización (el mundo externo es modelo) y representación (el mundo narrado/del texto representa la realidad). Cf. Benjamín Harshaw: "Ficcionalidad y campos de referencia". En Antonio Garrido Domínguez (compilador): Teorías de la ficción literaria. Madrid. Arco/Libros. 1997. Pp. 123-158.

modelo que se prevé -en relación con un escucha/lector real posible- según una serie de compatibilidades.

En esta vuelta de tuerca teórica sobre el referir, asediamos las relaciones entre mundo real (o el de la circunstancia de emisión) y mundo textual – su campo de referencia interno/externo. De modo que las relaciones transuniversales entre lo externo y lo interno al texto son consideradas en su transferencia, en su expresión y en el juego de relaciones intrauniversales en el mundo del texto y sus alternativas. Al respecto consideremos primero el acontecimiento de lenguaje en la oralidad de ese diálogo potencial entre el Padre misionero y el hablante nativo cuando éste, en una circunstancia concreta mediante un artificio indical apuntador: un dedo apuntando (como propone Umberto Eco), una mirada, un indicio verbal pone en contacto en ese acto de referencia un enunciado (o bien la proposición correspondiente) con un objeto, un espacio geográfico desconocido para el padre jesuita. En este acto referencial del indígena, los nombres propios, son sujetos lógicos en un contexto que también se usa para referir. El uso referencial se complementa con el uso adscriptivo. Porque si el puro nombre no tiene significado descriptivo, el contexto - el tiempo, el lugar, la emisión, la identidad del hablante/autor, las historias personales del hablante, la identidad del receptor- ese conjunto que es contexto, es el que da significado descriptivo.

Al respecto, es pertinente diferenciar *término singular* y *término general*. El término singular es el que permite identificar referentes, el *término general* es el que predica y da significado. Los dos términos se relacionan de distinta manera con el objeto. El término singular funciona para que el oyente/lector sepa cuál o qué objeto está en cuestión. El término general describe, universaliza. Ahora bien, la posibilidad de identificar un objeto por un oyente o un receptor supone un conocer. Las condiciones de emisión incluyen lo que el oyente/lector sabe o presupone acerca de lo que se percibe. En la escritura de las *Cartas* los nombres propios indígenas tanto de personas como de lugares, son insuficientes para referir porque los receptores previstos –el Padre General de la Compañía o el Padre Provincial- no pueden identificar lo nombrado. El espacio entonces, *debe ser referido no sólo por el término propio y singular del lenguaje indígena*, sino por un término general en función descriptiva.

Nos interesa marcar la dimensión comunicativa del acontecimiento del lenguaje en las posibilidades de identificación. *Esta identificación se produce si el término singular usado por el hablante establece para el oyente una identidad entre el pensamiento de aquello de lo que está hablando el hablante y el pensamiento de un objeto ya dentro del ámbito de conocimiento, experiencia o percepción propios del oyente/lector*. Esto es un objeto que el oyente podría, de un modo u otro, identificar (diferenciar) por sí mismo.

Los términos generales predican una propiedad. Y si un término que designa un objeto particular nunca puede ocupar una posición predicativa, el *término que señala una propiedad puede ocupar una posición referencial o predicativa dependiendo de si está emparejado o no con un término de tipo aún superior*.

Campo de referencia

Las *Cartas Anuas*, los documentos de la mayor empresa evangelizadora y educadora en América, son informes que los Padres Jesuitas enviaban anualmente desde cada Provincia al Padre General de la Compañía residente en Roma. Pero a su vez, cada *Carta del Provincial* incluye textualmente o en paráfrasis la *Carta* que desde cada Reducción le enviaba el Padre responsable al Padre Provincial para dar cuenta

de sus acciones enumerando las dificultades, los logros, la situación de las reducciones, el número de habitantes e indígenas evangelizados, la educación que impartían en el aprendizaje del idioma autóctono. Así las *Cartas* o informes son los documentos testimoniales del accionar de los padres: sus viajes en las misiones sobre un espacio físico extensísimo que recorrían actualizando en el acontecimiento oral de la predicación el sistema simbólico.[7]

El espacio geográfico se consigna en ese accionar. Las *Cartas Octava* y *Novena* (las primeras *Anuas* que informan sobre la Provincia del Paraguay) describen recorridos y traslados en 1614, 1615, 1616, y se ubican así, entre otras, la "Misión y Reducción de San Ignacio del Paraná", y la de" Anunciación del Huruay", la de San Ignacio en la Provincia del Guayra".

En la *Carta* de Diego de Boroa se explanan los itinerarios entre 1632 y 1634. Esas líneas trazadas como esquemas de evangelización en un espacio geográfico, sitúan la acción en las Reducciones de la Provincia de los Itatines, las Reducciones del Paraná: del Guayra, de La Encarnación de Itapua, de Nuestra Señora del Acaray, de Nuestra Señora de Asunción del Acaragua, de San Nicolás de Pyratini, de Tres Santos Mártires del Caaró, de San Carlos del Caapy y otras.[8]

En las primeras *Cartas* que refieren el misionar en la Provincia del Paraguay el espacio físico se esboza con la imprecisión de un itinerario en un suelo desconocido. Se describe desde el esquema ideológico que enfoca los hechos con un significado que se agrega al referente. Por lo tanto se instala un espacio simbólico en el espacio físico-geográfico.

Y si en las primeras *Cartas*, *Octava y Novena* –1615/1616- se diagrama como un espacio en búsqueda, sitio para las reducciones y es incierto para quienes lo transitan y escriben luego desde puestos cercanos: Roque González, José Cataldino, Pedro Romero, Diego de Boroa (1616), Simón Maceta; *es más incierto aún para quien recibe*, a la distancia, el informe del itinerario previsto y posible.

En las *Cartas –1632-1634*, Diego de Boroa, puede diagramar con más precisión itinerarios que está recorriendo con la imaginación y físicamente desde 1616. Traza allí, un mapa con palabras sobre el itinerario de la percepción visual. Presenta la relación:

> (...) no guardando el orden de la fundación (...) sino de sus sitios, por poner de camino a los ojos delante y distinguir toda la disposición de la tierra, y daremos principio de la de Santa Teresa que es la que primero se nos ofrece y como de la filiación por dezirlo assi de la de San Carlos porque de ella salieron a poner sus primeros fundamentos los Padres. Ubicación de todas las reducciones se diagrama con la figura de un arco:

7 Consideremos ese recorrido. El accionar evangelizador se señala en dos aspectos. Uno como un itinerario externo cumplido por los padres en dos hechos y momentos sucesivos: 1) explorar la tierra y conocer al habitante autóctono; 2) fundar reducciones. El otro aspecto es el efecto de esa acción en la conversión de los indígenas: Un hecho en dos momentos: 1) una iluminación interior, 2) la conversión como necesidad de la doctrina. Así, la conversión de los indígenas y la fundación de reducciones son hechos paralelos y complementarios.

8 Las Reducciones de la Provincia de los Itatines, las Reducciones del Paraná: del Guayra, de San Ignacio, de La Encarnación de Itapua, de Corpus, de Nuestra Seño-ra del Acaray, de Santa María La Mayor del Iguasu; Reducciones del Uruguay: de Concepción del Uruguay, de San Francisco Javier, de Nuestra Señora de Asunción del Acaragua, de San Nicolás de Pyratini, de Nuestra Señora de la Candelaria, de Tres Santos Mártires del Caaró, de Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo, de San Carlos del Caapy; Reducciones de la Sierra del Tape: de Santa Teresa del Ivitiruno, de San Joaquín, de Jesús María, de San Cristóbal, de Santa Ana, de Natividad de Nuestra Señora, de San Cosme y San Damián, de San Miguel, de San José, de Santo Tomé, de Nuestra Señora de los Reyes de Yapeyú, según las Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1632/1634.Pp. 90-207.

> (...) la Reducción del Glorioso Patriarca San Joachim (...) puesta sobre la falda de una empinada cordillera que corriendo al oriente atraviesa y taja casi por medio todo lo largo desta Provincia de suerte que podemos poner delante de los ojos todo lo que de ella tenemos hasta agora conquistado para Cristo y consagrado con sus gloriosos tropheos con la figura de un arco que armado está mirando al oriente, la cuerda de él es el Río Uruguay que desde la Asunción desciende hasta los Reyes, la flecha del arco es esta prolongada cordillera en cuyas faldas se van asentando muchas reducciones por el poniente no se llega a tocar el Río ni han descubierto los Padres donde termina, empero no puede ser si no muy corto el espacio que encubre según el paraje donde ya nos hallamos, no así por donde apunta al oriente que pasa por muy largos espacios de tierra adonde no hemos llegado hasta entrarse a lo que creemos cortando el mar del Brasil" (Diego de Boroa: *Annales: 1632-1634,* 178- 179).

Como vemos si las *Cartas* incluyen un informe sobre el espacio de las reducciones, la descripción incluida es, en general, una somera enumeración de características de su habitabilidad. Consideremos cómo se describe la Sierra del Tape:

> (...) por entrambas laderas de subida como dos leguas de camino, todo muy agrio y montuoso, (...) tan inhiesto y pendiente guarida de innumerable gentío que vive a guisa de fieras salvajinas escondido en aquéllos retiros lóbregos" (Boroa, 179)

Veamos la descripción del lugar de la Reducción de Santa Teresa:

> (...) en las cavezadas del Rio Igay puesto muy ameno y apacible vañado todo de xristalinos manantiales y arroios y coronado de hermosissimos pinos que vencen a todos los que conocemos en Europa, de 34 y 36 varas que parecen empinarse a las nuves y tan redondos y parejos como si los uvieran dado al torno su hechura, en selvas inmensas que ay de ellos no se hallara uno que tenga alguna exorvitancia o torcedura.

Pocos lugares se presentan desde una perspectiva más amplia, visión subyacente, desde la que se explanan otras peculiaridades. Se describe que hay tres ríos que se unen en uno: el *Igay*. Se refiere el nombre indígena del río y se aclara el significado del nombre:

> (...) tres moderados ríos (...)se vienen a alcanzar y convenir todos tres y a encerrar en una mesma fuente o madre sus aguas de la qual como renaciendo ufano el río Igay , que suena lo mismo que río de remolinos toma su ser y su nombre; parece que se previnieron contra aquella encumbrada montaña y que sintiendo cada uno de por si flacas sus fuerças se ligan y se refuerçan juntando su raudal impetuoso, con el qual poderoso el Igay la acomete y embiste y la sojuzgue y acierra por medio y se franquea así mismo el paso dando bramidos como celebrando la victoria entre altissimas peñas tajadas y corre torciendo a

> poco espacio en un recodo al Oriente hasta acogerse en el mar del Brasil donde conforme a lo que hemos descubierto hasta agora en 32 de altura se abate y esconde.” (Boroa, 191)

Se expone sobre un espacio geográfico recorrido y reconstruido. Los ríos Paraná, Paraguay, Uruay, Igay; los pueblos primitivos Yabebiry, Itapua, Yatei, Yapeyú, Guayra, la cordillera, son hitos en la acción de “conquistar para Cristo”.

El acontecimiento del lenguaje

Hay una universalización del espacio a través de diversos aspectos. La *Carta* es un envío de un emisor instalado en América a un receptor instalado en Roma. La *Carta como informe*, juega en los dos espacios físicos en la dialéctica de una negación mutua. Y, por otra parte, la estructura de estas *Cartas*, su particular enunciación, suma de otras enunciaciones en el juego de un emisor que se desplaza, esboza un complejo esquema de referencias. En efecto veamos la *Octava Carta* de Pedro de Oñate. Ésta de 1615, incluye las de Roque González y la de José Cataldino, y añade, además, un suplemento de la *Annua* anterior de 1614.

La *Novena Carta*, escrita por Pedro de Oñate en 1616, incluye las cartas del Padre Pedro Romero, la de Diego de Boroa y la del Padre Simón Maceta. Así cada carta se articula por la suma de otras. Una enunciación en primer nivel es marco de otras enunciaciones y *algunos enunciados refieren* la enunciación. Otro rasgo saliente es que lo que relatan o informan los padres, se intercala, sin comillas. El estilo indirecto que resulta tiene características peculiares. Expresa una visión “omnisciente” abarcante y continúa. Porque, en efecto, hay cartas que citan otras:

> “Volvió el Padre Francisco Ximenes a ejecutar la mudanza lo que le pasó lo refiere en un capítulo de su carta para el Padre Pedro Romero que dice así:... Partí... (Boroa, 175);
> Hay interrupciones y continuaciones de las cartas citadas: “...el Padre Ximenez pasó a la reducción de San Joaquín...como avia comenzado a contar en aquella su carta que le interrumpimos y prosigue así desde donde le dexamos...” (Boroa, 175)

Se cita y finaliza con la expresión: “hasta aquí la carta...” (Boroa, 181)

Los rasgos del ‘discurrir’ propios de un movimiento contínuo y abarcante son aspectos de la configuración del espacio de la escritura como equivalente al espacio externo. Cuando Diego de Boroa consigna: “Pero ya nos hallamos dentro de la Provincia del Uruay...” (Boroa, 142) instala el espacio físico en el espacio gráfico de la escritura. Veamos este otro ejemplo donde el espacio referido es el de la escritura, pero incluye el otro: “Las primeras nuevas de la Reducción de San Miguel y la de Santo Tomé (que ya *las tenemos cerca*)” (Boroa, 192). La expresión designa lo que sigue en el relato. Cercanía es- en la intencionalidad del emisor- la de la escritura. Y esta cercanía de la escritura en el espacio gráfico referido se hace figurar como equivalente a la cercanía en los caminos físicos recorridos. La escritura otorga existencia: “La nona (reducción) que en último lugar escribiremos.” (Boroa, 170) Boroa quiere

decir escribiremos la reducción, constituiremos la reducción en el universo simbólico jesuita.

Se trata de un particular esquema referencial: el itinerario por la trayectoria simbólica, actuante en la configuración de este espacio, lo universaliza. Y es que el espacio trazado en la escritura como itinerario de la conversión, se asienta sobre otro espacio que es, en la realidad geográfico-social, sede de un pensamiento religioso particular.[9]

Entonces, la configuración del espacio, que hemos caracterizado como el diagrama de un mapa con palabras, parece sustentarse en la concepción donde nombrar es instalar y se concreta por un discurso dimensionado en varios niveles: con enunciaciones de enunciaciones y donde las expresiones sobre itinerario o ubicación apuntan a una doble referencia. Se refieren al espacio gráfico de la escritura y se refieren también a un espacio externo, cuya existencia se concreta, en parte, por la escritura. Consideremos la expresión: "Pero ya nos hallamos dentro de la Provincia del Uruay dichoso por el favor que experimenta del Señor sobre todas haziendo triunfar su Santo Evangelio y dándole una paz floridissima..." (142) La expresión del Padre Boroa equivale a *nos hallamos en la escritura acerca de la Provincia del Uruay*.

Cuando se escribe –1632- sobre las veintisiete reducciones que dividen en tres regiones o provincias, la distribución del contenido del informe se piensa como la figura de un recorrido geográfico. Así, la primera a ser considerada es la de los Itatines, porque al enumerar los colegios, han considerado al final el Colegio de Asunción del cual depende esa reducción. El propósito es hacer de la página un mapa. La disposición en la página responde al orden de la Institución y es que la escritura supone la realización del referente. La contigüidad supone continuidad de los hechos en un espacio exterior a la escritura.

> Entonces, en esta construcción del espacio, el *locus, es un juego de referencias*. Se nombra un lugar y este *locus* instalado por la escritura se hace equivalente del espacio *real* referido. Así la expresión "como dijimos en la Reducción de San Ignacio..." no significa coloquio o discurso en un espacio físico concreto habitado, sino que designa el *espacio en la escritura, el fragmento de discurso donde se informó sobre esa Reducción*. El Relato adquiere la dimensión de un recorrido: "San Miguel...es una de las reducciones de esta sierra a la que nos vamos [h]

9 Hay un centro en una zona geográfica de España, controlable desde la historiografía, como sede de revisión del pensamiento religioso. Consideremos núcleos en torno al mismo: las Universidades de Alcalá de Henares y la de Salamanca, y una periferia- la zona geográfica de origen y formación de los sacerdotes jesuitas que actúan en América. Distinguimos localidades de España, de Italia y de Francia. Aliaga Teruel, Alicante, Barbastro Huesca, Barcena, Belmonte Cuenca, Córdoba, Infantes, Jaen, Juez de la Frontera Cádiz, Las Palmas, Leiría Extremadura, León, Madrid, Málaga, Manzanares, Montilla Córdoba, Montilla del Palancar Cuenca, Oviedo, Palma de Mallorca, Pastrana, Salamanca, Sevilla, Toledo, Torrijos, Trujillo Cáceres, Valladolid, Villa del Pedrozo, Vallipando Zamora, Villarrobledo Albacete, Zamora, en fin una extensa zona de España como trasfondo del recorrido. El itinerario por Italia incluye a Altavilla Silentina Salerno, Aquila, Cerenola Foggia, Cosenza, Fabriano Ancona, Maddaloni Caserta, Milano, Napoli, Nola, San Cesario di Lecce, Santa Sofia Forli, Teramo, Torino, Trani Bari. El recorrido por Francia traza las líneas desde Abbeville Somme, Borgoña, Champlois Langres, Marboz Ain, Perpignan, Toul Meurthe, Toul Mosela.

En sus encomiendas, en su avaricia, en el servicio injusto impuesto al indígena en su alejamiento de Dios y en su inquina con los Padres jesuitas.

Consideremos esta articulación del lenguaje por Nicolás Mastrilla Durán. Al informar sobre la Reducción de Santa María del Iguazú, el padre jesuita describe: el río caudaloso que los naturales llaman Iguazú y suena en nuestra lengua , río grande el qual no se puede navegar continuamente más de 4 leguas porque lo impide un salto que hace el mismo río despeñándose muy profundo y con tanta furia y ruido que atemoriza los que se le azercan y resulta una perpetua nube de su rocío que se vee más de 4 leguas por lo qual dándole lado se camina por tierra una legua y navegando otras 3 por el mismo Río se encuentra la Reducción de Nuestra Señora del Iguazú (...). El Paraverá es un indio de mucho valor y autoridad y de presencia tan venerable que vestido a nuestra usanza pudiera representar cualquier dignidad, conforme al nombre que le pusieron de Paraverá que quiere decir Río resplandeciente (282).

acercando)...” (Boroa, 187) la expresión alude a una cercanía en el tratamiento, en la consideración realizada en el informe.

De modo que *el referir* es, en un juego complejo, un centro de anclaje de la articulación. Hay un auto referencia. El enunciado y las enunciaciones se duplican en las *Cartas* una y otra vez para abarcar un espacio semántico más extenso. Advirtamos que en la cultura colonial se identifica historia y experiencia ocular a través de las configuraciones de la crónica indiana.

El espacio en la comunicación

Las *Cartas Anuas* articulan para el receptor jesuita, un campo de referencia interno sobre coincidencias o identidad de propiedades que lo hacen accesible para el lector que conoce y comparte el mundo simbólico. La articulación incluye objetos comunes con determinadas propiedades en una identidad de inventario: la formación religiosa, la ratio studiorum, los textos bíblicos. Si la percepción de América produce un extrañamiento que se expone en las *Cartas Anuas*, lo *alienus* se enmarca en el sistema de las alegorías propias del mundo cristiano, en la *compatibilidad lógica*; y en el lenguaje de la *Conquista Espiritual*. Desde ese marco el receptor jesuita lee y organiza su significado. El mundo autóctono, sus costumbres se exponen por el padre escritor como una apropiación -después del distanciamiento.

Nos importa señalar las relaciones intrauniversales que -desde la oratoria del sermón al acto de escritura- se establecen al esbozar *este campo de referencia*: *el espacio América*. El universo semántico cristiano requiere diversidad y oposición de mundos. Si el eje semántico se da en la *misión* desde Dios y hacia Dios, la articulación propone orientaciones diversas que se alternan en un recentramiento interno. Este *centrar de nuevo* introduce, a través de referencias y descripciones, el mundo periférico del español en América,[10] introduce también el mundo del habitante autóctono indefenso. Y, por otra parte, el recentramiento al referir el mismo acto de escritura -que reenvía constantemente a otros emisores de *Cartas* anteriores- y al señalar, por la etiqueta genérica, la hibridez de la carta posibilita distintas posturas al receptor. En efecto, desde una autorreferencia el emisor remite a otros, y por una referencia al texto, informa que hay otros informes a los que cita o incluye como textos. Así, el emisor agrega referencias que delimitan al texto como texto objeto. Entonces los emisores nombrados –objetos de referencia- refieren, a su vez, acciones y personajes en un inventario expandido. El espacio que se refiere es *el geográfico en la transcripción simbólica de la escritura*. En el Siglo XVII y tal vez en relación con la oratoria –después de Trento- no se expone un espacio euclidiano cuyas partes se excluyen, sino un espacio metafórico que evidencia la mediación cultural.

Entonces la accesibilidad del mundo configurado se da a partir de elementos compartidos o compartibles entre el mundo conocido para la Orden y el/los mundo[s] que se instalan. En la lectura de las *Cartas* el receptor jesuita identifica y da sentido por el inventario de acciones en la coherencia histórica del mundo simbólico de la orden y *advierte lo nuevo*: el espacio, el habitante, sus leyes en la disyunción inclusiva de la escritura. Y si la accesibilidad del discurso es mayor cuando el campo de referencia interno textual incorpora el campo de referencia externo simbólico legado, lo nuevo se incorpora por una mediación. Si el sentido propio de la cultura indígena es *ininteligible* al Padre General,

10 En sus encomiendas, en su avaricia, en el servicio injusto impuesto al indígena en su alejamiento de Dios y en su inquina con los Padres jesuitas.

para *hacerlo accesible* se dispone en cada *Carta* de un *recurso estructural*: la inclusión del léxico autóctono en la escritura jesuita se enmarca estructuralmente en el lenguaje- el latín o el romance- en que se escribe la *Carta*. Así, en la articulación del campo semántico, *los sujetos lógicos no se refieren sólo por los nombres propios autóctonos*. Estos términos vernáculos se acoplan a términos universales- descriptivos en el romance (español) y a ellos se subordinan. Así al nombre propio del guaraní: Guayra, se lo asocia el término general, descriptivo: reducción. En la expresión resultante: *la Reducción del Guayra*, el núcleo de significación y de referencia es el término general *Reducción*. Guayra, el topónimo en guaraní, está subordinado, funciona en el complemento. Entonces, *el sentido presupuesto para la inteligibilidad del objeto nuevo procede del exterior del mismo*. Se fundamenta en el modelo del mundo ya existente y en el saber sobre ese mundo.

Por eso en la articulación del campo semántico de las *Cartas*, los nombres indígenas no son suficientes como indicadores, no cumplen por sí mismos la función referencial. Requieren para la inteligibilidad de la referencia del recurso a expresiones descriptivas que, en el lenguaje español de la Conquista, denoten, refieran y orienten significaciones *desde y en el marco de la cultura de los padres*. La articulación de las *Cartas Anuas* no excluye la heterogeneidad porque el mundo se compone por los submundos de los personajes, en conjunto de dominios donde lo mitológico de los naturales también se incluye, pero esa conjunción de culturas se articula por un particular esquema de relaciones. *Hay una realidad que se descubre y una construcción que se autentifica desde otra cultura*, desplazando algunos aspectos.

El espacio geográfico se da en ese mundo de referencia interno y en un proceso particular de transferencia y *mediación cultural*. El escribir es un decir indirecto en una estructura de doble significado. Toda acción se configura desde el modelo simbólico. Se refiere una percepción y se sugiere o implica algo que siempre va más allá de un referente objeto. Se articula un campo de referencia, con un marco simbólico típico, siempre presente.

El *campo de referencia* es un universo que contiene gran cantidad de marcos interrelacionados: la expansión del universo conocido, la orientación del misionar/doctrinar después del Concilio de Trento, la teología de Santo Tomás, la de Francisco Suárez, la *ratio studiorum*. Para el lector- el Padre General de la Orden- surgirían gran cantidad de marcos heterogéneos e inconexos cuya posibilidad de organización residiría en ese proceso de *distanciamiento* por el cual el lector jesuita pudiese advertir y superar los límites de un *campo de referencia acotado por* los textos conformadores de la tradición de la Orden y actuantes en su conocimiento. Y es que, en efecto, los textos de las *Cartas* construyen su propio campo de referencia, *configurando una realidad americana*.

Si consideramos la *Octava Carta Anua del Paraguay* de 1615, advertimos una referencia indirecta. Hay dos dimensiones en la referencia a un doble itinerario. Así, el accionar del Padre, autor de la *Carta*, en su Misión; y la auto- referencia al emisor de la escritura y a la escritura misma: el YO de la escritura el ÉL/ELLOS del enunciado. Se trata de un YO complejo que actúa en nombre de la Compañia y de Dios. El YO se expande en *los nuestros*, *nuestros obreros*, *la Compañía*. Los Otros son: los que todavía no conocen a Dios: *los naturales*, *los indios, los infieles*; los que conocen a Dios, pero desoyen sus enseñanzas: los españoles que actúan explotando al indígena.

El discurso refiere el contexto –espacio y tiempo- de emisión. Es la *primera de esta Provincia*. Y se expone la fundación: «desde el primer día que se comenzó a fundar esta Provincia que ha poco más de ocho años y medio». La *Carta* es del Padre Provincial Pedro de Oñate, dirigida al Padre General de

la Compañía: Mucio Vitelleschi (1615-1645) residente en Roma. Fue escrita primero en romance, pero como no se leyó, la escribió luego, en latín. Señala que incluye la *Carta* de 1614, del Padre Juan de Viana, su antecesor. Como vemos, hay una referencia a los actos de lenguaje, a la escritura, a los emisores anteriores: "El Padre Provincial había dado larga relación de todo esto" (*Octava Carta*. 1615. P.11) Recordemos que la *Octava Carta* de Pedro de Oñate incluye la *Anua* de 1614 de Juan di Viana, y otras: la de 1615 del Padre Roque González y la del Padre José Cataldino.

Referir en la mediación cultural

Consideramos de particular interés *la articulación del espacio* en el campo de referencia textual. En las *Cartas Anuas* el espacio se diagrama en lo simbólico sobre lo geográfico. Términos identificadores del accionar de los padres, de su itinerario simbólico son las expresiones en latín, las citas de los textos sagrados que marcan también el itinerario físico teñido de simbolización: *misión*, *reducción*. Estos términos son referencia identificadora (valores de verdad) para el Padre General de la Compañía: "Los Padres, guiados por la benignidad divina, extienden su acción por naciones terribles, puestas en los últimos confines de la noticia de los hombres...» dice el Padre Boroa en una *Carta* de 1633.

Pedro de Oñate informa –en 1615- que la provincia se divide en tres gobernaciones y que ha conocido la del Guayra. Pero para referir no le son suficientes los nombres propios- términos autóctonos y extraños- debe describir, dar significado a la referencia con *términos generales*: gobernación, colegio, cabildo. Así se refiere con las expresiones: *Gobernación* de Tucumán, *Colegio* de Córdoba, *Cabildo* de Guayra. *Las descripciones otorgan significado a los nombres* porque sus términos exponen lo instituido en la Orden, sus marcos. Entonces, los nombres autóctonos se incluyen en expresiones en las que el primer lugar es ocupado por términos de un *léxico específico- descriptivo* y usado también para referir. Estos términos son los que orientan la identificación. "Reducción Santa María de Los Reyes", dos leguas de Asunción "Río en medio que se llama *Paraguay* va a dar en el río grande del *Paraná* que tiene boca al entrar más de ochenta leguas..." *Octava Carta*, 16)

Los términos del lenguaje autóctono virtuales *indicadores de un espacio geográfico* existente, *se asimilan subordinados* a los términos que designan un principio de agrupación. Y es que los términos generales: *misión, reducción* (con una descripción implícita) en posición predicativa, señalan respectivamente el accionar, el logro o fin y el espacio del accionar de los Padres. A estos términos y en posición subordinada se agrega el término singular referencial, el nombre autóctono de un espacio particular. En la posición que se asigna - recortado de su campo semántico, se niega al término autóctono la función predicativa/adscriptiva, pierde el significado propio y se le asigna el del itinerario simbólico.

Veamos un ejemplo en un párrafo de las *Letras anuas de la Provincia de Paraguay de los años 1626 y 27 de los Colegios y misiones de la Compañía.* Carta del Padre Nicolás Mastrillo Durán. Con respecto a las "Reducciones del Paraná" se informa que hay tres provincias:

> Llamase la primera de estas provincias el Paraná, la 2° el Guayra, la 3° el Uruguay. De todas tres haré breve relación por el orden que aquí se han puesto y comenzando por la primera. El grande Río de la [p]lata se desagua en el océano por sesenta leguas de boca a 35 grados de altura para el medio día. Desde aquí

enderezan los navíos su curso otras sesenta leguas al poniente y en el fin de ellas topan con la ciudad de Buenos Aires asentada sobre sus mismas riberas. De aquí se navega río arriba en barcos grandes para el norte perdiendo el nombre de Río de la[p]lata y cobrando el de Paraná que le dan los naturales y significa pariente del mar, y a 80 leguas de distancia sobre un brazo que extiende por un lado está fundada la ciudad de Santa Fe y prosiguiendo navegando otras ciento y veinte se encuentra la ciudad de las Corrientes así llamada porque en ella se junta con el Río Paraguay que quiere decir río de plumas, así porque le pueblan innumerables pájaros de diversos colores, como porque los indios que moran en sus riberas se visten y engalanan de vistosas plumas. Sobre este río a 60 leguas está situada la ciudad de Asunción cabeza del Paraguay. Volviendo a la ciudad donde se juntan estos dos ríos llamase de las siete corrientes, porque al encontrarse se entremeten otras tantas no sin grande maravilla muy arrebatadas y furiosas con otras siete como tablas de agua que corren tan sesgas porque su apacible movimiento apenas determinan los ojos para cuál parte sigue su camino con ser el mismo que el de las otras, y como dije interpuestas y trocadas entre sí. Ni es de menor espanto lo que se vee también en esta junta, que aunque corren entrambos por una misma madre cada uno conserva por más de 30 leguas distintas y apartadas sus aguas con una como línea que los divide por el medio, parece que como desdeñándose el Paraná de mezclar sus aguas que son muy cristalinas y sutiles con las del Paraguay muy turbias y groseras. El uno y otro son de amenísimas y apacibles orillas pobladas por todas partes de muy frescas arboledas que encumbrándose al cielo nunca se desnudan del verdor de sus [h]ojas que le conserva perpetuamente la [h]umedad y fertilidad de la tierra, y entretejidas de hermosísimas flores exceden la variedad y belleza de los cuadros de Flandes. Quarenta leguas apartadas de esta ciudad comienzan nuestras reducciones esta primera provincia que son cinco las que tenemos pobladas hasta el salto que llaman guayra...” (Pp. 263-264)

Advertimos que si los términos singulares: Paraná, Guayra, permitirían al oyente habitante autóctono identificar un espacio geográfico, el Padre Misionero debía hacer accesible su Informe a los Padres lejanos y orientar las identificaciones en el marco de la tradición simbólica. La escritura da cuenta también de ese proceso de apropiación del lenguaje vernáculo (el guaraní en esta *Carta*) por el misionero jesuita. La síntesis de lo logrado se da en imágenes de la mediación –nodos de anclaje para la comprensión comunicativa del texto.[11]

11 Consideremos esta articulación del lenguaje por Nicolás Mastrilla Durán. Al informar sobre la Reducción de Santa María del Iguazú, el padre jesuita describe: el río caudaloso que los naturales llaman Iguazú y suena en nuestra lengua , río grande el qual no se puede navegar continuamente más de 4 leguas porque lo impide un salto que hace el mismo río despeñándose muy profundo y con tanta furia y ruido que atemoriza los que se le azercan y resulta una perpetua nube de su rocío que se vee más de 4 leguas por lo qual dándole lado se camina por tierra una legua y navegando otras 3 por el mismo Río se encuentra la Reducción de Nuestra Señora del Iguazú (...). El Paraverá es un indio de mucho valor y autoridad y de presencia tan venerable que vestido a nuestra usanza pudiera representar cualquier dignidad, conforme al nombre que le pusieron de Paraverá que quiere decir Río resplandeciente (282).

Para el receptor local la identificación se propone a través de una mediación lingüística y por la oratoria. Una oratoria que busca con cada sermón el *docere* por el *deletare* y el *conmovere*. Los términos del lenguaje indígena: Paraguay, Paraná, Itapua, Guayra, Iguazú, nodos de interés para los naturales; funcionan en el campo de referencia interno de las *Cartas* como puentes mediadores entre las culturas en el proceso de mestizaje. Y si se intenta referir con los términos que designan los principios de agrupación: misión, reducción, colegios, y estos términos generales ocupan en el discurso las dos posiciones: la predicativa y también la referencial; el término extraño del indígena - que designa una geografía desconocida, intuida y tal vez deseada- introduce para el lector europeo, una cuña en la coherencia discursiva del lenguaje español. El marco periférico desvía la mirada del lector, atrae inferencias, abduciones sobre ese acto indical interrumpido. Intuimos que, en sospecha de lo extraño, se esboza, subyacente, amenazante un acto señalizador que instala en el espacio vacío del conocimiento una nueva referencia posible, configura un espacio de síntesis.

Referencias bibliográficas

Alonso, D. 1968. *Del siglo de oro a este siglo de siglas*. Madrid. Gredos.

Catedra, P.M. 2007. *Sermón y sociedad en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412).* Valladolid. Junta de Castilla y León.

Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús -1615-1637" (ordenadas por el Padre Lehonardt para la colección dirigida por Emilio Ravignani. En *Documentos para la Historia Argentina.* Buenos Aires. Peuser. 1929. t. XX)

Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay 1632-1634 (Introducción de Ernesto J.A. Maeder). Buenos Aires. Academia Nacional de la Historia. 1990.

Cerdan, F. 1993. "La emergencia del estilo culto en la oratoria sagrada del S.XVII". En *Criticón.* Nº 58. Toulouse. Presses Universitaires du Mirail, 61- 72.

Ciceron, M. T. 1924. "Retórica a C. Herennio". En: *Obras Completas*, traducción de Marcelino Menéndez Pelayo, Madrid. Librería de los sucesores de Hernández.

Débax, M. 1994. "Poesía y oralidad en los siglos de oro". En: Cerdan, Francis y otros (ed.): *HOMMAGE À ROBERT JAMES*. Toulouse. Presses Universitaires du Mirail. T. I, 313-320.

Furlong, G. 1984. *Los jesuitas y la cultura rioplatense.* Buenos Aires. Universidad del Salvador.

Gardes de Fernandez, R. 2001. *Trayectorias simbólicas y Reducción. Un enfoque hermenéutico de las 'Cartas Anuas'- S.VII.* (Proyecto de Investigación –UnaM). Inédito.

Gardes de Fernandez, R. 2009. "El discurso de las Cartas Anuas de América- Siglo XVII". En: *Boletín de la Academia Argentina de Letras.* Nº 299-300. C.A.B.A. Academia Argentina de Letras, 1063-117.

Gardes de Fernandez, R. 2003. "La configuración de América. Escritura, mediación y distanciamiento". En: AA.VV, *Libro de Actas del Congreso Internacional: Políticas culturales e integración regiona.* Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Lingüística –UBA. Edición en CD.

Gardes de Fernandez, R. 2004. "Trayectoria simbólica y mediación cultural. Las *Cartas Anuas*- Siglo XVII ". En AA.VV: *Actas de las Jornadas de Literatura Colonial del Cono Sur*. Buenos Aires. EDUCA.

Gardes de Fernandez, R. 2004. "Configuraciones de América en la trayectoria simbólica jesuítica. *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay*- Siglo XVII". En: Maturo, Graciela y otros (ed.): *Relectura de las crónicas coloniales del cono sur*. Buenos Aires. Universidad del Salvador. CONICET, 143-190.

Gardes de Fernandez, R. 2003. "Comparación y heurística: abducción o reducción". En Llurba, Ana María y otros (ed.): *DIALOGOS*, *ECOS, PAISAJES*. V Jornadas Nacionales. Buenos Aires. Asociación Argentina de Literatura Comparada, 326-333.

Gardes de Fernandez, R. 2002. "José Cardiel, Gonzalo de Doblas. Percepciones de América y heterogeneidad en el siglo XVIII". En *LETRAS*. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Nº 44 (siglos XVIII y XIX), Buenos Aires. EDUCA.

Garrido, M. (editor). 1989. *Lógica y lenguaje*. Madrid. Tecnos.

Goic, C. 1984. *Historia y Crítica de la Literatura Hispanoamericana.* Madrid. Crítica. T. I.

Harshaw, B. 1997. "Ficcionalidad y campos de referencia. Reflexiones sobre un marco teórico" En: Antonio Garrido Domínguez (Comp.) *Teorías de la ficción literaria*. Madrid, Arco libros.

Kripke, S. 1971. "Semantical Considerations on Modal Logic". En: Linsky, L. (Comp.) *Reference and modality*. Oxford. University Press.

Leonard, I. A. 1994. *Los libros del conquistador*. México. Fondo de Cultura Económica.

Mayoral, J. A. *Figuras retóricas*. Madrid. Síntesis.

Mignolo, W. "Semantización de la Ficción Literaria". En *Dispositio Revista hispánica de semiótica literaria*. Michigan. 1980-1981. Volumen V-VI. N° 15-16.

Mignolo, W. 1986. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista". En Goic, Cedomil y otros (ed.) *Historia de la Literatura Hispanoamericana,* Madrid: Cátedra, 57-116.

Pupo-Walker, E. 1962. *La vocación literaria del pensamiento histórico en América*. Madrid. Gredos.1982.

Quine, W.V. 1962. *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona Ariel.

Quine, W.V. 1968. *Palabra y objeto*. Barcelona. Labor.

Quine, W.V. 1984. *Filosofía de la lógica*. .Madrid. Alianza. 4° edición.

Ryan, M. L. 1997. "Mundos posibles y relaciones de accesibilidad: una tipología semántica de la ficción". En: Garrido Domínguez (compilador): *Teorías de la ficción literaria*. Madrid Arco libros.

Strawson, P. 1983. *Ensayos lógico-lingüísticos*. Madrid. Tecnos.

Weckmann, L. 1983. *La edad media en América,* México: Fondo de cultura económica.



SIMPOSIO III

Entre las voces y las letras: las lenguas indígenas y la cultura escrita en América colonial

Coordinador:
Eduardo S. Neumann *(UFRGS/Brasil)*

*
ALFREDO DE J. FLORES
Doctor en Derecho y Filosofía
Universitat de València, España
ajdmflores@yahoo.com.ar

NOCIONES JURÍDICO-POLÍTICAS EN EL LENGUAJE DE LOS CABILDOS INDÍGENAS[1]

Resumen
Desde mediados del siglo XX, Marcos Morínigo apuntaba hacia la necesidad del estudio del fenómeno de los cabildos indígenas, sus actas y demás documentos. Esa investigación busca reflejar el contenido del lenguaje utilizado por esos cabildos y sus integrantes, entre los varios textos que se han producido al final del período colonial, de modo especial en lo que atañe a conceptos jurídicos y políticos que los cabildantes hayan utilizado. Es relevante recordar que esos textos que todavía tenemos registro se encuentran en forma de manuscrito o entonces ya fueron publicados en algún momento. Con tal documentación, en especial la que se refiere al ejemplo del pueblo de Itatí, de misión franciscana, se buscará identificar si existen patrones de estilo en esos textos (tanto en los documentos públicos como en los particulares) que puedan establecer algunos modelos típicos y identificar los usos de nociones jurídicas y políticas en las realidades indígenas del período indiano.

Introducción

Según apunta Horst Pietschmann, la colonización española tempranamente ha realzado el papel de las ciudades en América[2]; y dentro de la realidad municipal, se percibe el carácter central que tenía el cabildo, pues, en el caso que nos interesa, del cabildo indiano, se puede decir que “tenía la representación de la comunidad o república” y “sus funciones principales eran la administración de justicia y el gobierno de la ciudad” (Salvat, 1969, 97). A pesar de eso, la historiografía desde mucho tiempo afirmaba que los escritos sobre los cabildos no siempre habían dado la debida atención al lenguaje institucional político que se impartía en la ciudad indiana (Salvat, 1969, 97, nota 2).

Aunque se tenga en cuenta que existen nuevos estudios e investigaciones sobre dicho asunto en las últimas décadas, sobre todo con la edición de fuentes documentales del período indiano, las nuevas referencias metodológicas podrían servir de aliento a que se renovasen los esfuerzos para comprender el papel que han tenido los cabildos, sin que proyecciones futuras viniesen a interferir en esa aproximación a la época indiana[3]. Cuando se trata de preguntar por una historia de los conceptos políticos y jurídicos

1 Texto final de la comunicación presentada en las “XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas”, en 27 de junio de 2016, organizadas por el “Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI)” y el Conicet, en la Universidad Nacional del Nordeste (Resistencia/Chaco, Argentina), dentro del Simposio Temático “*Entre las voces y las letras: las lenguas indígenas y la cultura escrita en América colonial*”. Se agradece la oportunidad de compartir los estudios.

2 “Die ‘Stadt’ ist in der Kolonisation Iberoamerikas schon sehr früh eine zentrale, vor allem von der Politik der spanischen Krone, die weitaus früher als Portugal eine staatlich gelenkte Siedlungskolonisation in Iberoamerika einleitete, nachhaltig geförderte Institution gewesen” (Pietschmann, 2001, 51).

3 Aquí recordamos el lugar común de la afirmación de la relevancia de los cabildos para instaurar la república en los territorios indianos. Existen varios debates en distintos ámbitos científicos (historia, política, derecho), con sus niveles y opiniones; ahora, si tomamos el ejemplo presente en un manual de historia jurídico-constitucional, como en el jurista José Rafael López Rosas, claramente se afirma esa idea: “Si bien hemos puesto en evidencia la falta de espíritu democrático en los Cabildos coloniales y su dudosa representación política, creemos sin embargo que como antecedente del federalismo argentino concretado en la época independiente, esta institución es una de sus fuentes más legítimas” (López Rosas, 1996, 32). Así, parte de la historiografía recoge desde una *historia de las ideas* republicanas ese papel de los cabildos. El tema sería distinguir los papeles políticos de los cabildos en cada

desde el punto de vista de lo comunitario, de las "repúblicas", de las ciudades, a veces uno podría querer visualizar el tenor del discurso republicano que se ha manifestado en el período de la independencia hispanoamericana ya en algún origen concreto, documental, como en las actas capitulares. O entonces encontrar en documentación de esa época indiana el protagonismo del indígena, tema ese que nos interesa mucho hoy día. A pesar de eso, abdicaremos de tal pretensión en el presente estudio.

Las contiendas que se desdoblaban en el escenario municipal desde el momento de la conquista de América y consolidación de las instituciones indianas de inspiración castellana en el siglo XVI pueden servir de fundamento para la cuestión aquí analizada: de qué modo los indígenas han tomado contacto con los conceptos políticos y jurídicos de la órbita castellana. Desde el primer modelo que se desarrolló en América, en el Virreinato de Nueva España, son perceptibles esos contactos con las materias jurídica y política; publicaciones de documentos que eran de ese período reflejan el uso de conceptos jurídicos y políticos en lenguas indígenas (propias o generales, como el náhuatl) o, de otro lado, el uso del castellano por indígenas para atender a sus necesidades[4].

No podría ser distinto en ese contexto. Las dificultades de convivio entre castellanos e indígenas explican hasta el cambio de postura de la Monarquía, como se puede percibir en las "*Instrucciones que se dieron a Hernando Cortés, Gobernador y Capitán General de Nueva España, tocante á la población y pacificación de aquella tierra y tratamiento y conversión de sus naturales*" (Valladolid, 26 de junio de 1523). Una vez que se reconoce que los indígenas tienen experiencia política[5], se percibe que, en la política lingüística de la época, el discurso inicial de la castellanización de las élites indígenas se ve cuestionado por la necesidad de un contacto más directo con los indígenas, como de hecho ya se sucedería con el nuevo papel del traductor[6], entendido aquí como mediador cultural, en que bajo el control de las lenguas que se considerarán "generales" a su tiempo, se encaminaría la forma de contacto con el aborigen que predominará a partir de mediados del s. XVI con los Habsburgo. A pesar de eso, ya decía Ots Capdequí que el régimen municipal generaba varios problemas (entre los cuales esos que hemos mencionado con los indígenas), eso porque

escenario, pues se debe tener en cuenta los vínculos entre modelos de cabildos, como en la construcción de algún modelo regional. Solamente así se entendería, por ejemplo, la función histórica del cabildo de Buenos Aires desde 1810.

4 Así, por ejemplo, Francisco del Paso y Troncoso en su extensa obra *Epistolario de Nueva España* ha publicado textos en lengua indígena del siglo XVI. Además, transcribe petición en castellano de los cholulas, en la *Carta al emperador, de los indios de Cholula (gobernador, alcaldes, regidores y vecinos), dando gracias por haberles concedido el titulo de ciudad, elogiando el gobierno del virrey don Luis de Velasco y suplicando que no se les cobren diezmos*: "Suplicamos a vuestra majestad no nos le quite hasta que se muera porque como hemos dicho en todo es bueno con nosotros; hannos dicho que hemos de dar diezmos y todos sentimos desto muy gran pena y los macehuales se alteran y dicen que se huirán y por esto algunos no quieren sembrar ni criar cosas de Castilla, a vuestra majestad suplicamos por amor de Dios no nos echen diezmos porque somos muy pobres y nos vendrían muchos males, y con esta confianza quedamos y muy aparejados a obedecer y tributar a vuestra majestad y rogamos a Nuestro Señor Dios siempre aumente la vida y gran señorío de vuestra majestad.— Desta cibdad de Cholula en Nueva España, a 12 de otubre de 1554 años.—De vuestra majestad pobres vasallos" (En: Del Paso y Troncoso, 1940, 270).

5 "Assi mismo por las dichas causas paresce que los dichos yndios tienen manera e Razon Para bivir politica y ordenadamente en sus pueblos que ellos tienen aveis de travajar como lo hagan assi e perseveren en ello poniendolos en buenas costumbres e toda buena orden de bivir=" – *Instrucciones que se dieron a Hernando Cortés*…, 2 (*Colección de documentos* – En: Real Academia de la Historia, 1895, 169).

6 Por ejemplo, la visión de Rebecca Acevedo: "en estas primeras instrucciones para la Nueva España se establece una línea en la política lingüística que va a repercutir fuertemente en el proyecto general: el empleo de las lenguas indígenas por medio de un traductor" (Acevedo, 1992, 25). Más datos nos presenta J. Valenzuela: "el rol del intérprete no es unidireccional. No sólo los españoles, sino también los propios indígenas necesitaban transmitir mensajes, negociar alianzas, proponer intercambios, etc. Un ejemplo significativo y de larga duración fue la actuación de estos mediadores en las zonas de frontera, donde el control hispano aún no se desplegaba, como sucedía en Chile y el noroeste de Nueva España. Allí, los intentos de conquista bélica fueron dando paso, desde el siglo XVII, a una estrategia de diálogo formalizada en los parlamentos. En estas reuniones hispano-indígenas eran fundamentales las *parlas* y *juntas de indios*, en que se discutían los diversos aspectos, exigencias y condiciones para lograr un eventual acuerdo" (Valenzuela, 2003, 03).

"surgió así un tipo de gobierno municipal de carácter oligárquico, en el cual no siempre coincidían los intereses particulares de los *regidores* con los generales de los vecinos, que debían ser sus representados" (Ots, 1957: 69).

Hablando ahora del contexto del territorio que será del Virreinato del Río de la Plata en fines del siglo XVIII, con su proceso peculiar y que ocurre en un momento posterior a los demás territorios de los reinos de Indias, la temática del contacto cultural entre los indígenas y de los conquistadores y sus descendientes habría de pasar por una institucionalización distinta de la sucedida en otros parajes indianos. De hecho, tomando el ejemplo de las tierras en que se presentaba el elemento guaraní, y además según lo que nos explica Eduardo Neumann en su reciente obra, *Letra de indios*, la ascensión de la cultura escrita entre los guaraníes genera, como un primer impacto dentro de las contingencias que se agravaban con la ejecución de las reglas del Tratado de Madrid de 1750, todo un conjunto de mejoramiento de la comunicación interna y externa a los pueblos y la defensa de la memoria de sus propias tradiciones, eso en consecuencia de la aprehensión por los dirigentes de los pueblos de esa herramienta que es la escrita[7].

La tendencia de los indígenas en sus escritos fue utilizar a la lengua guaraní misionera que platicaban en los pueblos, demostrando así en documentos su idiosincrasia y demandando respeto a sus condiciones culturales. Pero no solamente eso: en varios casos, se enviaba ese texto en guaraní con una copia traducida al español, de donde se percibe que ellos también se dedicaban a la lengua del Rey, por un sentido pragmático de que los textos enviados a agentes de gobierno y a otros mandatarios de la Corona española tendrían que ser suficientemente claros para que los administradores pudiesen comprender y atender a las solicitudes de los indígenas. Y además de la conquista de la escrita en guaraní (lo que se puede decir que sería un trabajo a empezarse y que tenemos la intención de dar una primera contribución en esa investigación), es el cuestionamiento cuanto al empleo por los guaraníes de conceptos y nociones que serían del dominio de la lengua de Castilla y del latín, también muy utilizado formalmente en la extensa documentación castellana de la época, y que se configurarían como terminología de lenguajes propios del derecho y de la política de ese contexto.

1. Los cabildos indígenas en el escenario de los cabildos indianos

Desde un punto de vista *formal*, el lenguaje empleado en las decisiones y en los textos que se vinculan a la realidad indígena se insertaba en la perspectiva más general del espíritu de la época, de que en temas concretos tendría fuerza el casuismo en la práctica jurisdiccional y gubernamental en las Indias. En ese sentido, una línea historiográfica actual propone, desde una interpretación propia a partir del esquema del profesor Víctor Tau Anzoátegui de espacios de convivio y disputa entre las visiones de caso y sistema, la premisa de que las leyes indianas no solamente eran formuladas y promulgadas a partir de costumbres, sino que eran aplicadas según cada caso concreto. Con eso, "la aplicación de la justicia no estaba en el cumplimiento estricto de la ley, sino en su adaptación o revocación, conveniente a cada situación específica" (Martins, 2012: 118); a causa de eso, "la autonomía cedida al *Cabildo*, registrada en

7 En ese sentido, explica E. Neumann: "A produção historiográfica referente às reduções guaranis, de maneira geral, desconsiderou o fato de que os indígenas catequizados no Paraguai colonial elaboraram registros escritos. Entretanto, esta avaliação deve ser contraposta, por exemplo, ao fato de que os índios das reduções, ao contrário do que se pensa geralmente, sabiam escrever. Em guarani, espanhol e mesmo em latim. A elite letrada missioneira, no século XVIII, escreveu com frequência e, por vezes, com maior desenvoltura do que os colonizadores hispano-americanos" (Neumann, 2015: 28).

su testimonio de fundación, es el carácter de su sistema administrativo" (Martins, 2012: 121).

Esa perspectiva, defendida en especial por Rafael Ruiz, hace referencia a la visión de que Tau Anzoátegui "refuerza la idea de que ese contexto histórico estaba marcado también por el auge del 'probabilismo'" (Ruiz, 2015, p. 29), estableciendo la doctrina probabilista del Antiguo Régimen como por detrás de la mentalidad de los juristas y agentes de gobierno de la época. De hecho, se puede recordar que Tau Anzoátegui apunta hacia esa dirección de que se afirma la mentalidad probabilista en ese período, ya que "el *caso* aparecía como sustentador del Derecho, al propio tiempo que, por contraposición, quedaba señalada la falibilidad de la regla general", según señala nuestro autor (Tau, 1992: 47). Como consecuencia de afirmar el paradigma probabilista de la historiografía vinculada a Rafael Ruiz, Liz Martins, al estudiar el cabildo de Corrientes en su inicio (1588-1646), explica que en las ciudades de Indias había un sistema de leyes heterogéneas, "una vez que las costumbres se desarrollaban en procesos particulares de cada región y, por eso, tenía fuerza en el local específico en que determinada costumbre era vigente" (Martins, 2012: 129); "costumbre" aquí representaría la cultura local, desde los intereses de los cabildantes, las necesidades materiales, los intereses del clero jesuita y franciscano, además de los intereses de agentes de gobierno (Martins, 2012: 129-130), en términos adecuados a la realidad correntina.

Ahora bien, esa metodología, que se aproxima a la historia de las mentalidades, ha de demandar un substrato escalonado y autonómico entre las varias instancias, en que el cabildo representa la realidad concreta comunitaria, desde el espíritu de la cultura hispano-indiana; aquí se ajusta, desde el modelo del Estado jurisdiccional, la explicación del profesor Bravo Lira de que "el poder del Príncipe es supremo, pero no único ni ilimitado. Está limitado por otro poder supremo, el de la Iglesia, y por los poderes menores, de ciudades, universidades, gremios y demás" (Bravo Lira, 2014: 200). Por esa razón, sigue el autor hablando que "cada uno de estos poderes tiene una órbita jurisdiccional propia y cuenta para su ejercicio con una red de oficios propios: reales, eclesiásticos, capitulares y demás, cuyo ejercicio está sometido al *ius commune*" (*loc.cit.*).

El escenario del siglo XVIII de las reformas construye una visión más estructural de la Monarquía española, donde el "símbolo del Estado administrativo es el gobernante ilustrado, desde el rey hasta los virreyes y presidentes, los secretarios o ministros y los jefes de oficina e intendentes" (Bravo Lira, 2014: 214). Según afirma Bravo Lira, "el monarca ilustrado, promotor de la felicidad de sus vasallos, se sobrepuso, sin eliminarlo, al milenario rey justiciero, encargado de mantenerlos en paz y en justicia" (*loc.cit.*) y que se encuadraba en la dinámica inicial del período colonial. En ese nuevo contexto, el virrey se hace gobernante con fines de reformar a la sociedad y al Estado, contando ahora "con el respaldo de todo un aparato administrativo compuesto de secretarías, intendencias y oficinas de su dependencia. De esta suerte al antiguo gobierno por consejo, cuya meta era el acierto, se sobrepuso un gobierno por ministerios, cuya meta es la eficacia" (*loc.cit.*).

Conforme Bravo Lira, cuanto a las reformas ilustradas, sucede que "se implantó en la América hispánica el gobierno por ministerios" (Bravo Lira, 2014: 215); eso denota una complejidad singular en la estructura del Estado en la mitad del siglo XVIII, en que justamente se daría la producción más relevante de escrituración de actas capitulares y especialmente de elaboración de documentos por los indígenas desde el orden personal, como las decisiones de los cabildos indígenas, cartas y otros tipos de documentos, en especial en el caso guaraní.

Pero no fue así en el inicio, en la época de la conquista y colonización, donde según ha afirmado Dantes Ortiz, "la cuestión de la organización urbana no estuvo del todo clara"; entre tanto, "en la medida que transcurría el tiempo y tomaba forma el dominio hispánico en los territorios arrebatados a los nativos, surgieron necesidades impostergables para articular las poblaciones en entidades representativas que ejercieran algún control territorial, coadyuvaran en las labores propias de la fase inicial de la implantación de un nuevo modelo económico social y para legitimar las acciones político-militares de los adelantados" (Ortiz, 2007: 13). De todos modos, siguiendo a Ana María Barrero, se reconocen vínculos entre modelos de actuación de los cabildos seculares de la Península y Canarias hacia las Indias; más que eso, afirma la autora: "dentro de esta diversidad es notoria la mayor afinidad entre las Ordenanzas de localidades de una misma región o zona geográfica, lo que permite destacar en el conjunto estudiado la presencia de al menos dos redacciones diferentes bien caracterizadas, una en la región del Caribe recogida con independencia en Nueva Cádiz y Cuba y otra en la región andina utilizada indistintamente en Lima, Cuzco y Guayaquil" (Barrero, 1985: 41).

Teniendo en cuenta que algunos modelos habrían de circular en el Virreinato del Perú antes de ser utilizados en el contexto guaraní, tenemos por punto referencial obligatorio todo el trabajo emprendido por el oidor Alfaro en sus "*Ordenanzas de Francisco de Alfaro, 1611*". Las reglas presentadas por Alfaro llegaron a tener fuerte influencia y definen lo fundamental en la vida comunitaria, como en su punto 55: "las elecciones de cabildos de indios se hagan por los del cabildo que saliere, en presencia del Cura" (Hernández, 1913: 671); del mismo modo, la revisión por el Rey, la "*Decisión real en el Consejo de Indias, aprobatoria de las Ordenanzas de Alfaro, con las modificaciones en ellas introducidas, 1618*", confirma el tenor de las Ordenanzas en términos generales, añadiendo algunos cambios (Hernández, 1913: 677). Aquí se encuentra uno de los textos-clave para la comprensión de la disposición de materias en las actas y decisiones particulares de los cabildantes. Mismo con algunas modificaciones posteriores, la competencia acompaña la materia de los cabildos seculares. Pero es claro que el cambio lingüístico, resultando de las transformaciones históricas, llega a las Misiones – de ahí que en el período de Belgrano, cuando sale su "*Reglamento para los pueblos de Misiones, por Manuel Belgrano, 30 de diciembre de 1810*", en que hace cambios en los cabildos, como en punto 21, cuando anota que "el corregidor será el presidente del Cabildo, pero con un voto solamente, y entenderá en todo lo político, siempre con dependencia del gobernador de los treinta pueblos" (Museo Mitre, 1914: 126).

Se debe añadir además una problematización sobre la configuración de esos pueblos que ya está consolidada últimamente en la historiografía, en que se afirma que el pueblo que nombramos como "guaraní", en verdad, así lo es solamente en términos genéricos, pues era común en la época que existiese un mosaico de grupos indígenas junto a los guaraníes de etnia entre los barrios de cada pueblo, en grados distintos. Está claro que cada pueblo tendría su propio escenario, con una variable presencia de distintos grupos indígenas, y que también existían pueblos con una población casi hegemónicamente guaraní en algunos períodos.

En esa senda, se puede acompañar a Maria Cristina dos Santos y Jean Baptista cuando afirman que "considerando los datos presentados, se puede comprender la población indígena de las reducciones jesuíticas y de los pueblos coloniales como un gran mosaico que no puede ser simplificado: ni la población indígena es toda de Guaraní, ni los Guaraní sirven como parámetro para todos los demás

grupos étnicos de la región" (Santos, 2007: 249). Aquí se manifiesta la multiplicidad étnica desde el punto de vista interno a los pueblos, donde el Estado español mira hacia cada pueblo en las circunstancias históricas de formación de esas comunidades desde estrategias "guaraníticas", en que la lengua guaraní misionera se muestra como una lengua general que sufre el impacto de la vida civil indiana y del modelo castellano de gramática que tenía raíces en Antonio de Nebrija.

En el período posterior a la expulsión de los jesuitas, la búsqueda por una orientación y por referencias no está solamente en la administración civil tardo-colonial y republicana; los propios indígenas siguen trabajando y profundizando su lenguaje en pro de la manutención de su cultura y de su lengua, en lo posible. Con todo, temas liberales también llegan al lenguaje indígena: en el "*Proclama de los corregidores de los pueblos de San Miguel y San Carlos a los habitantes de los pueblos del Paraná, 16 de octubre de 1827*", dichos corregidores dicen que "nuestros paisanos habitantes del Uruguay introdujeron la revolución en nuestras tierras", aludiendo a las campañas orientales de rescate del territorio para los proyectos en juego en esa época, el Uruguay independiente de inspiración artiguista o el proyecto vinculado a Argentina (Morínigo, 1946: 35). No tanto por ese período histórico (que es un poco posterior a nuestros intereses), pero por la versión original del texto que está en guaraní, allí se identifica el término "revolución" con toda la carga que ya existía en esa época: "los paisanos Uruguay yguáretá ogueroiqué revolución ñande retáme" (*ibídem*, 34). Pero al volver al período de comienzos de ese mismo siglo, documentos de los cabildantes como las cartas dirigidas al Virrey presentan una terminología típica del siglo anterior, de alabanzas y agradecimientos a los hombres de gobierno, conforme Lastarría junta esas "*Copias de cartas de varios Cabildos de Indios Guaranis*, etc." de cerca de 1800. Entre los textos de esas cartas, se encuentran conceptos conocidos del lenguaje jurídico, como "justicia" (como "Justĭc.[a]" en p. 365, además de aparecer en castellano en la p. 368) y "libertad" (p. 367), para que se haga mención a algunos ejemplos.

2. El ejemplo de los pueblos de misión franciscana

2.1.-Visión general sobre las actas de Itatí entre 1793 y 1798

Tomando ahora el ejemplo de las *actas capitulares de cabildos indígenas*, es posible hablar del reconocido caso de las publicaciones de actas del cabildo de Itatí, en que se percibe que el punto de vista jurídico es peculiar al modelo franciscano. Una vez que la intención es presentar a título ilustrativo el citado caso, vamos a restringir el análisis a una publicación que es más actual de esos documentos[8].

Así, por intermedio del dedicado trabajo de Alberto A. Rivera, se inauguran en 1980 los *Documentos de Geohistoria Regional* con la publicación de las actas de 1793 a 1798, continuando así publicación anterior, en que el tenor de las decisiones capitulares se muestra adecuado al escenario en que el pueblo de Itatí se encontraba: así, según las palabras de nuestro autor en su prólogo, "en esos documentos quedó

8 Para efectos del presente artículo, no será nuestra intención abarcar las actas capitulares que fueron publicadas en 1930 por obra del Archivo de la Provincia de Corrientes. De todos modos, la documentación publicada que se refiere a los años 1799 a 1806 y de 1812 a 1814 tiene mucha similitud a lo que presentaremos aquí. Ahora bien, una significativa diferencia entre los libros es la inclusión en esa publicación (*Acuerdos del viejo cabildo de Itatí*, 193-321) de una documentación distinta de las actas – así, se publican textos variados que se incluyen en la "Cuenta del Pueblo de Itatí q.[e] abraza desde 22 de marzo de 1790 hasta 31 de diziembre de 1797" y además otro texto de título "El cura defiende los terrenos del Pueblo". Según la opinión del organizador de tal publicación, es una característica de ese Pueblo la regularidad y el empeño por el bienestar popular (Rojas, 1930, 8), lo que se confirma también en esas actas no especificadas en el presente estudio.

reflejada la función sustancial que desempeñaron los ayuntamientos hispánicos en los pueblos, contribuyendo como en el caso itateño, a lograr cierta autonomía en las actividades político-administrativas, económicas y en una peculiar conformación social" (Rivera, 1980, 05). Por eso, en las 274 actas de tal período son peculiares "la periodicidad y los temas allí tratados, como ser la compra y venta de bienes comunitarios, labores de agricultura, yerra en las estancias, atención a los enfermos, preparativos para los festejos religiosos", en que, según Rivera, "quedó asentado en esos sencillos acuerdos, con el cuidado y la preocupación que los miembros concejiles prestaban a los intereses tanto materiales como morales de los naturales, para conocimiento de las generaciones futuras" (Rivera, 1980, 06).

Del análisis más detenido de las actas, de manera general nos apunta Hugo L. Roldán que "este ayuntamiento cumplía la función de organizar a la sociedad itateña, administrar sus recursos, regulaba precios de compra y venta, además tenía la facultad de designar cargos u oficios dentro de la comunidad, como el de capataz mayor interino, maestros carpinteros, maestros de escuela" (Roldán, 2015a, 349). El simple hecho de que esa comunidad haya mantenido sus actas ya demuestra una diferencia con relación a los demás pueblos; por eso ha afirmado Roldán que "la reducción indígena de Itatí se caracterizó por ser una comunidad que se diferenciaba del resto", pues "presentaba una organización social y comunal muy diferente a las demás, con un potencial desarrollo económico, ubicación geoestratégica que permita el libre desplazamiento de los ríos conectores a las diferentes comunidades y ciudad, acentuando de esta manera un carácter comercial destacable, buena administración local indígena, fuerte compromiso con la religiosidad, enfocados al aseo de la iglesia y de la santa patrona de la Pura y Limpia Concepción de Nuestra Señora de Itatí" (Roldán, 2015a, 351).

En efecto, la lectura de Roldán va en la senda de que el elemento religioso franciscano constituye ese escenario de Itatí, de organización prolija y eficaz: "partimos de la hipótesis de que el abordaje de las misiones franciscanas en el territorio correntino se incluye dentro del tratamiento que se realiza de las primeras reducciones fundadas en el Paraguay a mediados del siglo XVI a cargo de los franciscanos" (Roldán, 2015b, 08).

2.2.-Tópicos en las actas de Itatí (1793-1798)

Como ejemplo de las temáticas presentes en ese tipo de actas que se consolidarían en el territorio correntino, presentaremos en la secuencia los tópicos de regulación de vida civil y religiosa de la época en el pueblo de Itatí durante los años 1793 y 1798:

I. Religión. Junto al elemento económico y de orden social que son reconocidos por la historiografía, existen decisiones referentes al *elemento religioso* popular en esas "*Actas del Cabildo de Itatí*"; así, por ejemplo: (*a*) el acuerdo de 11-III-1793 (p. 10) sobre la construcción de la iglesia o casa capitular, seguido de (*b*) la decisión sobre la construcción de la iglesia en 08-IV-1793 (*loc.cit.*) y (*c*) de dar ropa a los indígenas que iban a trabajar en la iglesia en 15-IV-1793 (*loc.cit.*); (*d*) el acuerdo de 03-X- 1793 sobre el personal de la iglesia que ayuda al cura y al sotacura (p. 18), con el posterior acuerdo (*e*) de 06-XI-1793 sobre una certificación de sacerdote (p. 20). En el año posterior hay nuevos acuerdos: (*f*) en 20-XI-1794 que las mujeres fuesen colaborar en la refacción de la iglesia (p. 35), (*g*) en 28-XI-1794 sobre el arreglo del pueblo

para las fiestas (*loc.cit.*), (*h*) en 06-XII-1794 el acuerdo sobre el aseo de la plaza para las fiestas (*loc.cit.*), y por fin (*i*) la decisión de 22-XII-1794 en que se buscan a religiosos de Corrientes para habían de asistir a las fiestas (p. 36). Para el año de 1795 hay la decisión (*j*) de 06-XI-1795 sobre el nombramiento del teniente cura para el pueblo (p. 49), lo que se sigue con (*k*) un acuerdo de 22-XI-1795 en que se ordena archivar las presentaciones que se hicieron en contra de un cura (p. 50) y las decisiones (*l*) de 29-XI-1795 sobre arreglos del pueblo para las fiestas (*loc.cit.*) y (*m*) de 21-XII-1795 sobre la entrega de comestibles para una función religiosa (p. 51). En 1796, hay acuerdos para (*n*) el aseo de la plaza para preparar la Semana Santa en 16-III-1796 (p. 56), para (*o*) determinados arreglos en la iglesia en 24-X-1796 (pp. 66-67), luego (*p*) los preparativos para fiestas en 12-XII-1796 (p. 69) y (*q*) la razón de lo gastado para las fiestas en 20-XII-1796 (p. 70). En 1797, se decide (*r*) en el día 18-I-1797 sobre el pago a los religiosos que han venido asistir a las funciones de la iglesia (p. 71), como también (*s*) sobre el dinero dado al teniente cura en 14-III-1797 (p. 73), a que se sigue (*t*) el nombramiento de cura propietario en 06-XI-1797 junto a otros temas comunes (pp. 82-83). En 1798, se decide (*u*) en 23-III-1798 sobre el servicio de un nuevo teniente cura (p. 89), luego (*v*) en 16-XI-1798 sobre preparativos para fiestas (p. 100), (*w*) en 10-XII-1798, el aseo del pueblo para esas fiestas (p. 101) y (*x*) en 20-XII-1798 algo más sobre dichos preparativos (*loc.cit.*).

II. Educación. Además de las temáticas religiosa y económico-social (esa siendo predominante), hay acuerdos sobre la *educación* en el pueblo: (*a*) en 30-VII-1793 se decide sobre nombramiento de maestro interino en la escuela (p. 15) y (*b*) en 26-V-1798, con el nombramiento de maestro de escuela y corregidor interino (p. 92).

III. Medicina. Además, hay decisiones sobre el *atendimiento médico* en el pueblo en 08-I-1798 en que dispone (*a*) hacer solicitud a la ciudad de Corrientes por un médico que viniese a inocular las viruelas y asistir a la curación (p. 86) y en consecuencia (*b*) en 08-II-1798 sobre el pago de honorarios a dicho médico (p. 87).

IV. Elecciones. En *materia electoral*, había la práctica de disponer sobre la elección de los cabildantes. Así, se da el acuerdo (*a*) en 07-II-1793 de la toma de posesión de los cargos capitulares (p. 09); en el año siguiente, (*b*) en 01-I-1794 sucede nueva elección para los oficios anuales, conforme dicen "de justicia, regimiento, y demas consejiles de uso, y costumbre" (p. 22), en que se registra el consejo – "huigamos de parentescos, y parcialidades, nombrando sujetos de cristiano bibir, meritos, genios pacificos y laboriosos para que con su empeño se animen los demas individuos de comunidad al trabajo, y adelantamiento de los intereses de ella" (p. 23), donde (*c*) en 12-III-1794 se decidió por la toma de juramento de los capitulares (pp. 25-26). En 1795, (*d*) la nueva elección en 01-I-1795 va confirmar el consejo ya citado (pp. 36-37), que se confirma (*e*) en 12-II-1795 aprobando los cargos capitulares (p. 39). En la secuencia, (*f*) en 01-I-1796 se da la elección del cabildo a partir de las mismas condiciones anteriores (pp. 52-53), lo que se confirma (*g*) en 15-II-1796 mediante la aprobación y juramento de los capitulares (pp. 54-55), como también se ve (*h*) en 01-I-1797, con la nueva elección (pp. 70-71) y consecuente (*i*) toma de posesión y juramento de los capitulares en 06-II-1797. Por fin, (*j*) se da la elección de los capitulares en 01-I-1798, como único registro del año en esa materia (pp. 85-86).

V. Economía – estancias. De todos los varios temas vinculados a la realidad económica del pueblo de Itatí, hay la cuestión de la *administración de las estancias*; en ese caso, existen decisiones como: (*a*) en 05-IV-1795 en que, ante la muerte de un propietario, se hizo disposición sobre los capataces de estancias actuando como interinos (p. 41), con nueva definición (*b*) en 24-II-1796 sobre los trabajos en las estancias (p. 55), a que se sigue (*c*) el acuerdo de 10-V-1796 en que se busca a un hombre español para actuar como capataz en la estancia de San Antonio (p. 58), lo que en seguida (*d*) en 27-V-1796 se completa con el nombramiento de capataz (pp. 58-59). En el año posterior se da (*e*) el acuerdo sobre el pago de sueldos a capataz en 06-III-1797 (p. 73) para (*f*) en 06-XI-1797, junto a otros temas, de nuevo decidir sobre el pago de sueldo a administrador (pp. 82-83).

3. Consideraciones finales

De lo que se puede leer de los acuerdos de Itatí en ese período, se percibe un pueblo en contacto singular con otras instancias indianas, y sobremanera con la ciudad de Corrientes, lo que sería natural. Los temas obedecen a las disposiciones de jurisdicción desde la época de las Ordenanzas de Alfaro, como materias propias de competencia de los cabildos seculares, pues los cabildos indígenas no serían más que cabildos seculares de pueblos de indios. Ahora bien, el caso de Itatí no representa la totalidad de los pueblos presentes en las tierras evangelizadas por los jesuitas y demás clérigos. Así, la eficacia recordada por Roldán (2015b) en los pueblos de Yaguarón e Itatí por parte de los franciscanos, junto a la historiografía sobre los jesuitas en el Paraguay colonial, podrían generar una imagen de articulación interna completa dentro del espacio de las misiones y doctrinas. Entre tanto, según ya se ha comentado, cada pueblo tenía su propia configuración, si llevamos en cuenta la variación de presencia étnica interna, como también las condiciones económicas.

De ese ejemplo itateño mencionado, se percibe la directriz franciscana de diálogo con lo civil, lo que explicaría además el éxito de organización de ese pueblo en aquella región. De todos modos, la mayor asimilación de contenidos jurídicos indianos (entendidos de forma más general, no en la especificidad de cada etnia, sino como una configuración común al menos en la región platina) por el cabildo de Itatí demuestra que se podría constituir un *modus vivendi* indígena con los elementos de comercio y religión que eran comunes en ese espacio.

Fuentes documentales

"*Actas del Cabildo de Itatí*" (desde el 7 de febrero de 1793 hasta el 24 de diciembre de 1798). *Documentos de Geohistoria Regional*, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Corrientes, n. 1, 1980, pp. 09-105.

Archivo de la Provincia de Corrientes. 1930. *Acuerdos del Viejo Cabildo de Itatí, Corrientes*. Corrientes: Imprenta del Estado.

"*Carta al emperador, de los indios de Cholula (gobernador, alcaldes, regidores y vecinos), dando gracias por haberles concedido el titulo de ciudad, elogiando el gobierno del virrey don Luis de Velasco y suplicando que no se les cobren diezmos. —De la ciudad de Cholula, a 12 de octubre de 1554*". En: Del Paso y Troncoso, F. 1940. Epistolario de Nueva España, 1505-1818. Tomo 07 (1553-1554). México: Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, pp. 269-270.

"*Copias de cartas de varios Cabildos de Indios Guaranis, de algunos de sus individuos, y Curas de sus respectivos Pueblos, que manifiestan el juvilo, y dan gracias p/ la variación de su Gobierno opresivo en Comunidad, y por otras providencias particulares del Exmo. S.or Marques de Aviles, siendo Virrey de Buenos Ayres*" (septiembre de 1800 a enero de 1801). En: Lastarría, M. 1914. *Documentos para la historia argentina*: Tomo III (Colonias orientales del Río Paraguay ó de la Plata). Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, pp. 363-374.

"*Decisión real en el Consejo de Indias, aprobatoria de las Ordenanzas de Alfaro, con las modificaciones en ellas introducidas, 1618*". En: Hernández, P. 1913. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Vol. 2. Barcelona: Gustavo Gili ed., pp. 677-681.

"*Instrucciones que se dieron a Hernando Cortés, Gobernador y Capitán General de Nueva España, tocante á la población y pacificación de aquella tierra y tratamiento y conversión de sus naturales*" (Valladolid, 26 de junio de 1523). En: Real Academia de la Historia. 1895. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar*. Serie 2. Tomo 9 (II – De los documentos legislativos). Madrid: Establecimiento Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", pp. 167-181.

"*Ordenanzas de Francisco de Alfaro, 1611*". En: Hernández, P. 1913. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Vol. 2. Barcelona: Gustavo Gili ed. pp. 661-677.

"*Proclama de los corregidores de los pueblos de San Miguel y San Carlos a los habitantes de los pueblos del Paraná, 16 de octubre de 1827*". En: Morínigo, M. A. 1946. "Sobre los cabildos indígenas de las Misiones". *Revista de la Academia de Entre Ríos*, Paraná, Nueva Impresora, año 1, n. 1, pp. 34-36.

"*Reglamento para los pueblos de Misiones, por Manuel Belgrano, 30 de diciembre de 1810*". En: Museo Mitre. 1914. *Documentos del Archivo de Belgrano*: tomo III. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, pp. 121-128.

Referencias Bibliográficas

Acevedo, R. 1992. La política lingüística del siglo XVI en la Nueva España. *Mester*, vol. XXI, n. 2 (Fall, 1992), pp. 23-36.

Barrero García, A. M. 1985. De los fueros municipales a las ordenanzas de los cabildos indianos. Notas para su estudio. *Revista Chilena de Historia del Derecho*, n. 11, pp. 29-41.

Bravo Lira, B. 2014. "El Estado en Iberoamérica (siglos XVI al XXI). Panorama histórico: jurisdicción, administración y monocracia". *Revista Chilena de Historia del Derecho*, n. 24, 2013-2014, pp. 191-335.

López Rosas, J. R. 1995. *Historia constitucional argentina*. 5ª ed. Buenos Aires: Astrea.

Martins, L. A. 2012. "Costumes e justiça: a interpretação da norma no cabildo de Corrientes – 1588 a 1646". *Cadernos de Clio*, Curitiba, n. 3, pp. 117-141.

Morínigo, Marcos A. 1946. "Sobre los cabildos indígenas de las Misiones". *Revista de la Academia de Entre Ríos*, Paraná, Nueva Impresora, año 1, n. 1, pp. 29-37.

Neumann, E. 2015. *Letra de indios*: cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai. São Bernardo do Campo/SP: Nhanduti Editora.

Ortiz Núñez, D. 2007. “Origen de los cabildos en América”. *Clío*: Órgano de la Academia Dominicana de la Historia, año 76, n. 173, ene-jun 2007, p. 13-38.

Ots Capdequí, J. M. 1957. *El Estado español en las Indias*. 3ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.

Pietschmann, H. 2001. Stadtgeschichte des kolonialen Iberoamerika in der Historiographie der Nachkriegszeit. En: Gründer, Horst; Johanek, Peter (org.). *Kolonialstädte*: Europäische Enklaven oder Schmelztiegel der Kulturen?. Münster: Lit, pp. 51-72.

Rivera, Alberto A. (1980). “Prólogo”. En: *Documentos de Geohistoria Regional*, Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Corrientes, n. 1, 1980, pp. 05-07.

Rojas, E. 1930. “Como prólogo”. En: Archivo de la Provincia de Corrientes. *Acuerdos del Viejo Cabildo de Itatí, Corrientes*. Corrientes: Imprenta del Estado, 1930, pp. 07-11.

Roldán, H. L. 2015a. “El cabildo indígena de Itatí a través de sus actas, 1793-1798”. EN: Instituto de Investigaciones Geohistóricas. *Actas del XXXIV Encuentro de Geohistoria Regional*, (compilado por María Belén Carpio et alii), 1ª ed. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, pp. 347-353.

Roldán, H. L. 2015b. “Los pueblos de indios según sus actas del cabildo – Itatí y Yaguarón, s. XVIII”. En: Universidad Nacional de Formosa. *Anales del VIII Taller: “Paraguay desde las Ciencias Sociales”*, Formosa, 11-13 de junio de 2015, pp. 1-12. Disponible en: http://www.grupoparaguay.org/L_Roldan_2015.pdf

Ruiz González, R. 2015. *O sal da consciência*: Probabilismo e justiça no mundo ibérico. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull).

Salvat Monguillot, M. 1969. La legislación emanada de los cabildos chilenos en el siglo XVI. *Revista Chilena de Historia del Derecho*, n. 5, pp. 97-132, ene 1969.

Santos, M. C.; Baptista, J. T. 2007. “Reduções jesuíticas e povoados de índios: controvérsias sobre a população indígena (séc. XVII-XVIII)”. *História Unisinos*, vol. 11, n. 2, pp. 240-251.

Tau Anzoátegui, V. 1992. *Casuismo y sistema*: Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.

Valenzuela Márquez, J. 2003. El lenguaje y la colonización cultural de América en el siglo XVI. En: Valdeón Baruque, Julio (ed.). *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica. Valladolid: Universidad de Valladolid, Instituto Universitario de Historia Simancas, pp. 427-452. Versión digital.*

AMI KANEKO
Master of Arts. PhD Student of Cultural Anthropology an the University of Tokyo, Japan
Research Fellow of the Japan Society for the Promotion of Science
Estudiante doctoral del Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas del Museo de Historia
Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, Bolivia
ami.k@live.jp

DIFERENCIA DE HABLA ENTRE HOMBRE Y MUJER: TRANSFORMACIÓN DEL SIGNIFICADO METAPRAGMÁTICO SOBRE LA INDICIALIDAD DE GÉNERO EN EL IDIOMA CHIQUITANO

Resumen
En el territorio denominado Chiquitania del oriente boliviano, se realizan diversas oraciones católicas en el idioma "chiquitano". Una observación atenta de las oraciones llevará a darnos cuenta de que los hombres y las mujeres mayores las entonan en diferentes hablas; es decir, existe una diferencia morfológica entre habla masculina y femenina en chiquitano. En este artículo, se tratarán las siguientes cuestiones desde la perspectiva de la antropología lingüística: ¿Cuál es la diferencia de habla entre hombre y mujer en chiquitano? ¿Cómo se comprendía y se comprende el uso de tal diferencia? Para iniciar la discusión, se necesitaría un enfoque analítico en la relación entre la forma lingüística, su uso en comunicación, y el significado metapragmático sobre la vinculación de los primeros. Mediante el empleo del enfoque, se analizará cada evento comunicativo en chiquitano como resultado de la transformación del significado metapragmático sobre el uso de dicha diferencia.

I. Diferencia de habla entre hombre y mujer en el idioma chiquitano

La actual Chiquitania y el idioma chiquitano

La región de Chiquitania, en la que se habla -o se hablaba- chiquitano, abarca cinco provincias del departamento de Santa Cruz, Bolivia. Sus territorios linderos comprenden los llanos de Moxos al norte, el Chaco Boreal al sur, el río Guapay al oeste y la cuenca del río Paraguay al este. Aunque existen variedades regionales[1], los habitantes en la provincia Velasco llaman a este idioma "chiquitano", o simplemente "dialecto". También especialmente en contextos políticos e institucionales, se lo denomina *"bésiro"* (Asamblea Constituyente de Bolivia, 2008)[2]. En este artículo, con el propósito de evitar confusión terminológica, se empleará la denominación "chiquitano".

Los datos en torno al número actual de hablantes oscilan según las fuentes. Pero considerando el crecimiento poblacional en la Chiquitania actualmente[3], el número estaría disminuyendo hasta -aproximadamente- los 5,000 miembros (Sans, 2009; 21, 2012; 2). En el caso de la provincia Velasco, la mayoría de los chiquitano-hablantes superan los 60 años de edad y son bilingües de castellano. Aunque apenas se habla cotidianamente, este idioma se oye generalmente en las oraciones católicas como rezos, cantos y sermones chiquitanos, como veremos posteriormente[4].

1 En el presente artículo se utilizará la variedad lingüística que se habla en San Ignacio de Velasco.

2 *Bésiro* significaría 'recto' (Riester, 1986; 256). Para documentar el idioma, varias escrituras se han inventado desde la época jesuítica. En este artículo, se utilizará la escritura normalizada establecida en el congreso de normalización lingüística de *bésiro* a partir de 2003. Sin embargo, cuando se transcriban textos escritos por chiquitano-hablantes, se mantendrá la escritura original de los autores.

3 En 2012, 87,885 individuos en total se identificaron como pueblo indígena chiquitano (INE, 2012; 31). Weber (2013) analizó las estrategias discursivas de los blancos y mestizos de Concepción en la que neutralizan la diferencia étnica entre ellos y los nativos chiquitanos, a través de un discurso regional de mestizaje.

4 Este estudio se basa en el trabajo de campo que se está realizando mayormente en San Ignacio, Santa Ana y las comunidades cercanas

Figura 1. Jurisdicción político-administrativa de la actual Chiquitania[5]



Diferencia de habla entre hombre y mujer

El idioma chiquitano se caracteriza por la forma lingüística de la diferencia de habla entre hombre y mujer. ¿Qué significa tal diferencia en un idioma? En el lenguaje humano, existen dos posibles formas lingüísticas que clasifican género. A la primera forma, la llamaremos la "clasificación gramatical de género en referencia y predicación" (Silverstein, 1995; 516). En castellano, por ejemplo, al declinar la última vocal de sustantivos, se clasifica género del objeto referencial (*niña* / *niño*, *abuela* / *abuelo*). El chiquitano también distingue el género de objeto referencial por utilizar diferentes léxicos (*kupikixh* / *yaɨx*[6]; 'señorita / joven'). Vale decir que aquí hablantes de ambos géneros pueden emplear estos dos léxicos.

Por otro lado, a la otra forma que clasifica género se la denominaría "indicialidad del género" (Silverstein, 1995; 525, Rose, 2013, 2015, Fleming, 2012, 2015). Esta es la forma lingüística que indicializa género de los participantes de cierta comunicación, sea hablante u oyente. Como se verá en el Cuadro 1, se dice 'hombre' de dos maneras en chiquitano dependiendo del género de hablante. Si fuera hombre, diría *"ñoñeɨx"*, en cambio, las mujeres dirían *"oñeɨx"*. Nótese que ambas variaciones se refieren al mismo objeto referencial; la única diferencia entre las dos es el género de hablantes. Por lo tanto, el léxico *"oñeɨx"* indicializa hablante femenina[7]. Del mismo modo, los sustantivos que significan los objetos como hombres, seres humanos, animales y fenómenos naturales se cambian dependiendo del género de hablante.[8]

en la provincia Velasco desde marzo de 2014.

5 Realización por parte de la autora.

6 El fonema del grafema <ɨ> se pronunciaría como la vocal alta central redondeada /ɨ/; <x>, la consonante fricativa retrofleja sorda /ʂ/; <xh>, la consonante fricativa post-alveolar sorda /ʃ/ (cf. Girard, 2012; 27-28).

7 Véase también Adam y Henry (1880; 5).

8 Fleming (2015) señala que existen otros tipos de indicialidad de género que interactúan con género semántico; el chiquitano es un tipo de "relational speaker-referent focal indexicality", en el que la indicialidad de género se encuentra en habla masculina que se refiere a los objetos referenciales evaluados como ser género masculino social.

Cuadro 1. La indicialidad del género en chiquitano

objeto referencial	habla masculina	habla femenina
hombre	*ñoñeix*	*oñeix*
español	*ixaarax*	*xaarax*
tortuga	*opetax*	*petax*
demonio	*yoichobores*	*ichobores*

Perspectiva en los aspectos no-semánticos sino indiciales

Esta "indicialidad del género", la cual se mencionará como "diferencia del habla entre hombre y mujer" conforme a sus antecesores, es uno de los caracteres que no se podría analizar a través de la semántica. Generalmente, los estudios antropológicos sobre diálogos rituales se han acostumbrado a enfocar los sentidos semánticos de los mismos, tales como los estudios simbólicos y estructuralistas (cf. Beier et al., 2002, Urban, 1991). La mitología de Lévi-Strauss (1969) analizaba la estructura inconsciente de los mitos hablados, haciendo uso de su transcripción y traducción. También Clastres (1966) señaló que el sentido semántico del canto de los Guayakis reflejaba tanto su sujeción a la estructura de fortunas y mujeres como su resistencia contra la de intercambio de palabras.

Por otro lado, los demás antropólogos que descubrieron las comunicaciones sin base semántica, las han estudiado como actos. Aunque parte de esa idea ya se había presentado en la discusión de Malinowski (1999[1923]; 296-298), estudios intensos se hicieron desde la década de 1970 bajo la influencia de la teoría de los actos de habla (Austin, 1962, Searl, 1969, cf. Boyer, 1990, Tambiah, 1981). Bloch, al analizar varios diálogos formalizados en Melina, señaló que ahí se restringe la función semántica, y se aumenta la fuerza ilocucionaria y la autoridad del hablante (1974; 32).

El antropólogo lingüístico Urban criticó el hecho de que los estudios estructuralistas se hubieran concentrado exclusivamente en sentidos semánticos, y exigió que los diálogos fueran analizados como discursos presentes en circunstancias reales, físicas y sociales (1991; 4, cf. Hymes, 1962; 250, Basso, 1985, Graham, 1986, Seeger, 1986, Sherzer, 1983, Urban and Sherzer, 1988). Briggs (1996) también, tomando en consideración sentidos no-semánticos de los signos fonéticos del canto del médico naturista, aclaró la dispersión del conocimiento y poder en Warao. De esta manera, antropólogos lingüísticos han llamado la atención acerca de estos signos indiciales, lo cual no podríamos explicar a menos que nos refiramos a los objetos indicializados en el contexto (Silverstein, 1976; 197). En el presente artículo, se realizará un estudio sobre dicha diferencia de habla, empleando este enfoque analítico de antropología lingüística.

Diferencia de habla y su significado metapragmático

La diferencia de habla en chiquitano se ha tratado, principalmente por parte de los lingüistas Falkinger (2002), Fleming (2012, 2015) y Rose (2013, 2015), como los signos indiciales de género de hablante. El mismo fenómeno se ha documentado desde el período misional cuando permanecían los misioneros jesuitas, es decir, desde 1691 hasta 1767. Como el jesuita Knogler relata, las diferentes formas lingüísticas de habla se atribuían a hablante masculino / femenino respectivamente.

> ... hay un lenguaje de hombres y otro de mujeres, de modo que un muchacho habla desde joven con la madre el lenguaje de hombres y la madre le contesta en el lenguaje de mujeres; de la misma manera conversa la hija con el padre en el lenguaje de las mujeres que también la mujer usa para hablar con el marido, y esto les parece perfectamente natural. (Knogler, 1979[1772]; 143)

En el campo de la antropología lingüística, se ha apuntado como la existencia de significado metapragmático a la relación semiótica entre formas lingüísticas y su uso en comunicación. Es decir, los hablantes relacionan determinada forma lingüística con el contexto de cierta comunicación (categoría social como grupo étnico, ocupación, lugar de nacimiento y género de los participantes). Lo que hace posible esa relación semiótica es el significado metapragmático e ideológico sobre dicha relación, a través del cual los hablantes exigen que alguien hable en algún modo (Gal and Irvine, 1995). Ese significado metapragmático, a lo largo de la historia, podría tener una profunda influencia sobre la transformación de dicha relación. Este proceso dialéctico de interacción entre forma lingüística, su uso y significado metapragmático mostrará su realidad en la transformación diacrónica (Silverstein, 1995; 516).

En el caso del chiquitano, en torno a dicha forma lingüística de "diferencia de habla", existía un significado metapragmático dado por los hablantes y autores misioneros, en el cual los hablantes masculinos / femeninos tuvieron que producir enunciados en el habla masculina / femenina. En los capítulos siguientes, se verá cómo se ha hecho y fortalecido esta relación metapragmática entre la diferencia de habla y su uso por los hablantes. Ante todo, veremos el procedimiento de la fundación de las misiones de Chiquitos y su política lingüística homogeneizadora.

II. Antiguas misiones de Chiquitos y su política lingüística

Apertura de las misiones y establecimiento de la "lengua general"

Como estaba localizado en un sitio muy alejado, el dominio del gobierno colonial apenas alcanzó al territorio en cuestión. Por ello, se encargaban la conquista y el reinado a los misioneros jesuitas de la provincia de Paraguay quienes ya habían trabajado exitosamente en las misiones de Guaraníes y Chiriguanos. En ese entonces, habitaban diversas etnias con distintas lenguas en esta región (Freyer, 2000; 28-34, Julien, 2006), que padecieron peste e invasión incesante de los colonos españoles y portugueses. Con el fin de evangelizar y ofrecer a los nativos un paraje seguro contra dichas amenazas, se fundó la primera misión con el nombre del misionero San Francisco Javier, en 1692, por parte de José de Arce. Las misiones iban a funcionar como reducciones en los que permanecieran los nativos multiétnicos, multilingües y nómadas, en tierra aislada de las ciudades colonas. Desde entonces, se fundaron paulatinamente diez misiones que componían las antiguas misiones de Chiquitos, donde trabajaban los jesuitas hasta que fueron expulsados del territorio español en 1767 (Tomichá Charupá, 2002; 2008; 10-20, cf. Finot, 1978[1939], Radding, 2005, Tonelli Justiniano, 2004).

Cuando llegaron los jesuitas a la región sumamente multilingüe, se percibió la necesidad de establecer la comunicación entre diferentes etnias que hablaban diferentes lenguas, se entendieran o no. Uno de los jesuitas que visitó las misiones de Chiquitos relató tal dificultad que experimentaba:

> Lo que más espanta y detiene el celo de operarios muy fervorosos, es tanta diversidad de lenguas, pues a cada paso se encuentran en estos pueblos una ranchería de cien familias, a lo más que tiene lenguaje muy diverso de los otros del contorno, causa de que sean tantas las lenguas, que parece increíble. [...] Con todo esto, para quitar este impedimento a la santa fe, se ha procurado que todos los indios aprendan la lengua de los Chiquitos... (Fernández, 2004; 36).

De ahí que llegara a elegirse una variedad lingüística como "lengua general" para la comunicación y la enseñanza cristiana (Falkinger y Tomichá Charupá, 2012). La que se eligió en las misiones de Chiquitos fue la variedad de la etnia llamada *chiquito* por los españoles, en la cual los misioneros predicaban y enseñaban catecismo. Pues ya en 1767, "al abandonar los padres las misiones, cada indio hablaba chiquito ya sea como lengua materna" (Riester, 1967-68; 174). Además, cuando visitó el viajero D'Orbigny la post-misión de Santa Ana en 1831, encontró pocos nativos que aún recordaban haber hablado otro idioma antes (1945[1839]; 1160-1161). Se podría decir que la política lingüística homogeneizadora en Chiquitos tuvo éxito desde la perspectiva de los jesuitas, pues "de hecho, en zonas vecinas como Mojos, aun con un mayor tiempo de evangelización, los padres nunca lograron imponer un idioma general como lo hicieron en Chiquitos" (Combès, 2012; 209).

"Hombres que hablaban de Dios"

La característica más específica del idioma que llamó la atención de los jesuitas fue la siguiente: "... la [inflexión] varonil la usan solo cuando hablan de Dios, o de las divinas Personas, o de Angeles, Demonios, Hombres, Dioses falsos..." (Adam y Henry, 1880; 5). En otra palabra, los hombres deben hablar en modo especial morfológicamente, al referirse a dichos objetos referenciales y sus propiedades en la tercera persona. Por otro lado, las mujeres se refieren a dichos objetos sin distinción morfológica.

Tomaremos un ejemplo de propiedad de un hombre en tercera persona singular posesiva, 'su nombre de él'. El hablante masculino lo expresaría *"rɨrixhtii"*, mientras que las mujeres no adoptan el sufijo *"-tii"*. En cambio, al referirse a la propiedad de mujer como 'su nombre de ella', ambos igualmente dirían *"rɨrixh"*, como se verá en el Cuadro 2. Por este motivo, a esta habla inmarcada se la podría denominar "habla común" (Falkinger, 2002; 51).

Cuadro 2. Diferencia de habla

objeto referencial	hablante masculino	hablante femenino
su nombre de él	*rɨrixhtii*	*rɨrixh*
su nombre de ella	*rɨrixh*	*rɨrixh*

A su vez, la misma regla se impone al referirse a los seres eclesiásticos como deidades y sus propiedades en tercera persona.

1. ***ririxtii nakii yaîtoxtii*** (su nombre del [Dios] Padre)[9]

2. ***ririxhtii naki*** *Kesus Nazareno* (su nombre de Jesús Nazareno)[10]

9 Sermón para el Martes Carnaval en el cuaderno del señor Conrado Morón Tomichá, oriundo de San Ignacio, escritura original.

10 Saludo en chiquitano del señor Atanasio Frey Chuvé, oriundo de San Ignacio, 2015. Transcrito por la autora, escritura normalizada.

En los enunciados 1 y 2, el sufijo "*-tii*" aparece en la última parte de tres palabras: "*ririxtii*" utilizado para 'su nombre' poseído por un ser masculino y eclesiástico, y "*yaîtoxtii*" para el '[Dios] Padre'. El léxico "*naki*" es un pronombre relativo usado únicamente por un hablante masculino para referirse a dichos objetos referenciales.

Al averiguar descripciones misionales acerca del fenómeno, la lingüista Falkinger supuso que "los jesuitas tenían que someterse a las exigencias de esa lengua porque, como 'hombres que hablaban de Dios', tuvieron que usar la lengua adecuada. Esta versión [masculina] la establecieron como norma" (2010, 19). De esta manera, en las misiones de Chiquitos, las diversas lenguas han experimentado una selección reiteradas veces en su política lingüística: primeramente, se eligió el chiquitano como "lengua general" entre otras variedades, y después, el habla masculina llegó a recibir el significado metapragmático "norma" (cf. Pacini, 2012; 256-260).

III. Diferencia de habla y sus diferentes dominios

Habla masculina y texto

Después de que se estableciera el significado social, en lo que se considera el habla masculina como "norma", todos los textos en chiquitano resultaron escritos exclusivamente en el habla masculina. Veamos ejemplos de oraciones católicas escritas.

(1) Rezos

En las misiones de Chiquitos, se introdujeron los rezos populares no solamente en latín -la *lingua franca* de la Iglesia Católica en aquel entonces-, sino también en chiquitano. Por ejemplo, en un manuscrito usado por los curas aproximadamente en 1840, se documentan los rezos en chiquitano. La Transcripción 1 muestra "Ave María" en chiquitano con su versión en latín. En la frase "*anaty Tupas*" y la palabra "*ypaquitoty*" ('su madre del [Dios]'), aparece el sufijo especial "*-ty*" para el objeto referencial eclesiástico. La versión femenina del rezo no se encuentra en este documento, con el cual deberían predicar los curas en ese entonces.

Transcripción 1

Rezo "Ave María"[11]

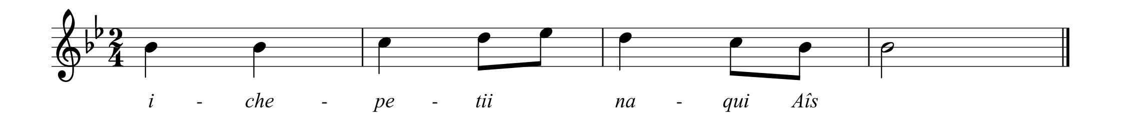
Ave María, ataca oi gracia,	Ave Maria, gratia plena,
anaty Tupas aca.	Dominus tecum.
anauʃsica, ñominana paica,	Benedicta tu in mulieribus,
anausty ito, naqui ai Jesus.	et benedictus fructus ventris tui, Iesus.
Santa María, Ypaquítoty Tupas,	Sancta Maria, Mater Dei,
aaquÿ Zoichacu, zubaqu' inahitÿ zoboi,	ora pro nobis peccatoribus,
caïmaa ta ñaana anaca tizai, zoizoo. Amen.	nunc, et in hora mortis nostrae. Amen.

11 Archivo Nacional de España, MSS.MICRO/17184, 1-62; escritura original.

(2) Cantos

Además de los rezos, los cantos misionales que se encontraron en las iglesias de Santa Ana y San Rafael documentaban las letras en el habla masculina[12]. La Figura 2 muestra la partitura de un canto misional entonado en Santa Ana[13], que contiene una frase "*ichepetii naqui Aîs*" ('junto con el hijo [de Dios]') en el habla masculina, como se entiende por el dicho sufijo "*-tii*" y el léxico "*naqui*". También el léxico "*aîs*" ('el hijo [de Dios]') indicializa el hablante masculino, cuya forma femenina era "*naîs*" (AMCH, SCE-PA168). Entre los 28 cantos chiquitanos del archivo musical de Chiquitos, no se encuentra canto alguno que contenga palabra en el habla femenina.

Figura 2. "*Ane Nupaquima suchetana*"[14]



Los rezos y cantos chiquitanos, en la actualidad, son realizados generalmente por los miembros del cabildo. El cabildo es un conjunto religioso y cultural de las autoridades indígenas, instalado por los jesuitas conforme a las Leyes de Indias en la época misional. La administración política de la vida misional fue encargada al cabildo, que se formaba por ocho miembros con su propio cargo. Uno de los cargos es el maestro de capilla, quien -al parecer- realizaba los cantos misionales. Su cargo implicaba la enseñanza de la lectoescritura, pues a menudo copiaban los documentos y partituras (Parejas Moreno y Suárez Salas, 2007; 78-83). El cabildo sigue existiendo hoy en día, pero ya solamente con la función cultural y religiosa (Tonelli Justiniano, 2006; 228). Su actividad se limita a la asistencia a las eucaristías, la organización de las fiestas, y la realización de las oraciones chiquitanas.

(3) Sermones

Asimismo, sermones chiquitanos también han sido escritos en textos manuscritos exclusivamente en el habla masculina. El sermón es una de las oraciones católicas en chiquitano, que se ha realizado siempre por parte de los hombres privilegiados del cabildo en las liturgias. Tradicionalmente, los sermoneros (personas que realizan el sermón chiquitano) suelen sermonear (acción de pronunciar un sermón) en alta voz con un cuaderno manuscrito. En algunos pueblos como Santa Ana, se lo memoriza antes de su realización. Los sermoneros lo aprenden transcribiendo el cuaderno de su antecesor. Así los sermones chiquitanos han sido profundamente vinculados a los textos. Tomaremos dos ejemplos de los sermones escritos por Miguel Paticú Montero para el año 1955 en Santa Ana.

12 Las partituras musicales se hallaron por parte del arquitecto Roth en 1972, en estado muy deteriorado. En la actualidad están guardadas en el Archivo Musical de Chiquitos en Concepción (Loza de Guggisberg, 2006; 242).

13 Realización por parte de la autora. Véase también Nawrot (2000; 88).

14 AMCH, CH08/S1-11; escritura original.

*3. Aucuzaa nanenes **apiniyiqui** tape nupaqui Virgen Sta, María.*

(En este día fue al cielo nuestra madre Virgen Santa María)[15]

*4. Aucuza nanenes **apiniyequistÿ** tape **naqui** Etzaroñy Jesuscristo.*

(En este día fue al cielo Jesuscristo que está con nosotros)[16]

Como se entiende por la traducción, estos sermones se refieren a la ida de la Virgen María y Jesucristo al cielo. En estas frases, está empleado el mismo verbo en diferentes conjugaciones, dependiendo del género del objeto referencial. En el enunciado 3, en el que el objeto referencial es una mujer, se dice "*apiniyiqui*" ('fue'). Por otro lado, en el enunciado 4, donde el objeto referencial es un hombre eclesiástico, se escribe "*apiniyequistÿ*" ('fue'). Ya que el único hablante que distingue género del objeto referencial es hombre, se comprende que los sermones chiquitanos también están escritos en el habla masculina. Es decir, el habla masculina de chiquitano estaba profundamente vinculada con el dominio del texto. Habría que prestar mucha atención al hecho de que todos los documentos en chiquitano se escribían exclusivamente en el habla masculina, dada la presencia constante de las mujeres en el territorio.

Habla femenina y dominio oral

Entonces, ¿por dónde existía el habla de las mujeres? En realidad, por consecuencia de la situación mencionada, el habla femenina se ha escrito muy pocas veces. Sin embargo, es verdad que el habla femenina se sigue utilizando en el dominio oral en la actualidad. Por ejemplo, cuando las mujeres ancianas entonan dicho rezo "Ave María", se observa que ellas no oran de la manera del enunciado 5, sino del 6, aunque en voz muy baja.

*5. Santa María, **ipiakɨtomatii** Tupax*

(Santa María, su madrecita del Dios; masculina)

*6. Santa María **piakɨtoma** Tupax*

(Santa María, su madrecita del Dios; femenina)

Asimismo, los enunciados 7 y 8 son las letras de un canto "*Anauxtiña*" que es entonado después de la misa dominical por los cabildantes en el actual San Ignacio de Velasco. Los hombres suelen cantar con la palabra *"aɨgoti"* del 7, mientras que las mujeres cantan con la palabra *"aɨgo"* del 8.

*7. Kicheseña onɨmo **aɨgoti***

(Pureza encima del hijo [de Dios]; masculina)

*8. Kicheseña onɨmo **aɨgo***

(Pureza encima del hijo [de Dios]; femenina)

De tal modo, a partir de la política lingüística de los jesuitas en la que se instauró el habla masculina como "norma", diferentes dominios -texto / oralidad- fueron dados a las diferentes hablas -de

15 Sermón para el día de la Asunción de Virgen María; escritura original.

16 Sermón para el día de la Ascensión del Señor; escritura original.

hombres / mujeres- respectivamente. En este proceso, se ha fortalecido el significado metapragmático acerca de la forma de hablar dependiendo del género. Este contraste se ha mantenido muy separado hasta la actualidad entre los hablantes. Por ello, especialmente el sermón chiquitano, dado que se consideraba ideal que se realizara por los hombres privilegiados a través de texto, nunca se ha realizado por parte de las mujeres. Sin embargo, en el contexto de la disminución de los chiquitano-hablantes a partir de la reforma educativa en 1955, dicha situación acerca del significado metapragmático de la diferencia de habla comenzó a cambiar. Este será el tema del siguiente capítulo.

IV. Transformación del significado metapragmático sobre el uso de la diferencia de habla en la actualidad

Disminución de chiquitano-hablantes y cambio de regla

En 1955 se promulgó el Código de la Educación Boliviana, que propició el aprendizaje del castellano y la lengua escrita. Aunque esta ley abarcaba la educación para los niños indígenas, no se hizo referencia alguna a las lenguas originarias (López Hurtado, 2005; 82). En la Chiquitania, donde la educación había sido mayormente dirigida por los patrones, se unificó también la educación castellana conforme a dicha reforma corporatista, prohibiendo a los alumnos que hablaran en chiquitano en el aula (Lema Garrett, 2006; 162) Aunque les costaba bastante el aprendizaje del castellano, se estableció la nueva educación paulatinamente (Arrien et al., 2007; 15-19). Pues los informantes menores de 60 años del presente artículo asistían a las clases bajo la misma ley. A partir de esa época, la oportunidad de comunicarse en chiquitano disminuyó en comparación con la del castellano. Sobre todo, el castellano les favoreció no solamente desde la perspectiva educativa, sino también comunicativa, pues siempre tenían que hablar en castellano con los patrones en ese entonces.

Respaldado por la disminución gradual de los chiquitano-hablantes, se han realizado varios esfuerzos para la conservación y recuperación del idioma. Uno de ellos se emprendió en la década de 2000: el proyecto de la recopilación y documentación de los sermones chiquitanos, por parte de los interesados jóvenes en San Ignacio junto con la lingüista Falkinger. En consecuencia, se publicaron algunos libros que conservan varios sermones (Falkinger, 2010, 2012). Uno de los libros se refiere al interesante tema para el presente estudio acerca del actual rol de las mujeres:

Actualmente las mujeres tienen los mismos derechos que los hombres, [...] y si quieren sermonear, pueden hacerlo. Pero hay que tener en cuenta que los sermones están escritos en la versión masculina, por lo tanto deberían traducirles a la forma correspondiente, pues queda ridículo que las mujeres hablen como hombres. (Falkinger, 2010; 20)

Lo que manifiesta este comentario sería lo siguiente: ya se hizo posible que las mujeres hablaran en el dominio del texto, del cual habían sido excluidas antes; las mujeres pueden realizar los sermones chiquitanos, con tal de que lo corrijan y traduzcan al habla femenina. Entonces, si hubiera tal oportunidad; en realidad, ¿cómo actuarán las mujeres?

De hecho, el campo de actividad de las mujeres en el cabildo se está extendiendo. Por ejemplo, hoy en día se permite a las mujeres que entren al cabildo como "cacicas". En el caso de San Ignacio, desde la gestión del anterior cacique general en 2008, las mujeres han acompañado todos los actos festivos con un bastón en la mano.

En el caso de Santa Ana, la situación es más urgente. Como la mayoría de los cabildantes suele venir de comunidades de los alrededores[17], cada persona ya ocupa su propio cargo ahí. Además los que se quedan en Santa Ana son generalmente ancianos que ya renunciaron a su cargo por vejez y enfermedad, mientras que los hombres en edad madura salen a trabajar a las ciudades. Por lo tanto, siempre hace falta gente que cubra los cargos importantes, pues a veces personas por fuera del cabildo reemplazan los puestos.

En Santa Ana, existen actualmente dos reemplazantes en el cabildo. Una es la señora que está desempeñando dos cargos al mismo tiempo; tercera intendente y tercera cacica. La otra es la señora Santa Rocha Poiché, que es la reemplazante del tercer síndico, el cargo que sermonea. Como ella ya estaba trabajando como la presidenta de OTB (Organización Territorial de Base; por la cual las comunidades se relacionan con el gobierno municipal; Proyecto Tierras y Desarrollo Agrario, 2012; 16) de Santa Ana, no entraba al cabildo para cumplir ningún cargo permanente. Sin embargo, por ausencia de persona que cumpliera el tercer síndico, los cabildantes le pidieron que cubriera el puesto temporalmente. Así que ella sermoneó durante tres años en la víspera de la fiesta. El punto interesante es el siguiente: ella no lo hizo en el habla femenina, sino en el habla masculina, a pesar de la nueva regla ideal de que las mujeres tendrían que sermonear en su propia habla.

Por la tarde de la víspera de la fiesta patronal, los habitantes del pueblo comulgan en la iglesia para saludar a la imagen de la patrona Santa Ana, la madre de la Virgen María. Después de que entonan el "Padre Nuestro", algunas personas voluntarias llevan la imagen al atrio de la iglesia. A continuación, enfrente de la imagen, doce niños presentan un baile tradicional, acompañado por la música de los maestros de capilla. Después, los cabildantes con bastones y el estandarte comienzan un recorrido desde la iglesia, dando una vuelta y media a la plaza principal. Al volver del recorrido llamado "cortesía", ocho hombres ejecutan sus maniobras con sus lanzas y banderas (Arce, 2008; 47). Al finalizar todos estos actos, la señora Santa se adelanta al centro del atrio y sermonea de memoria. La transcripción del sermón se muestra abajo con su traducción[18]. Como se verá, suena en el habla masculina.

17 Son siete comunidades pertenecientes a cantón Santa Ana (Fundación Tierra, 2003; 66).

18 La transcripción y traducción fueron hechas por la autora en la escritura normalizada, con la colaboración del señor Juanuario Soriocó Paticú.

Transcripción 3

Sermón por la tarde del tercer síndico

Anauxtii Jesucristo.	Alabado sea Jesucristo.
Chamoxima haume, tsaɨka ichakimokokaityo.	Muy bien a ustedes, hijos e hijas mías.
Chapie apaetzo mo naki ubai Tupax	Muchísimas gracias a nuestro Padre Dios,
naki bachego noxima oimo.	el que da bien a nosotros.
Ta tɨtzɨrotɨ oñopɨna naki	Ya se fue él de nosotros
ta pɨti naki oiche	y está él con
tamati Tupax.	el único Dios.
Naki namamekana hoñɨ	El que llega a nosotros,
ñomɨnana nubapaetzo novɨriobo oimo.	que defiende a cada uno de todos nosotros.
Tari asarakaekratii oimo aucutza tobixhi	Que él cuide a nosotros en esta noche
mo ñanaapaetzo nanenese manaucubo	para que nos llegue el día de alabar
mo nupakɨ patrona Señora Santa Ana.	a nuestra madre patrona Señora Santa Ana.
Ta sane, tsaɨka ichakimokokaityo,	Así es, hijos e hijas mías,
nitsurapoe ausucarɨ.	le he dicho delante de ustedes.
Amén Jesús, María y José.	Amén, Jesús, María y José.

La gente de la misma generación que Santa, con una edad de 38 años, no suele hablar en chiquitano, aunque hasta cierto grado lo entiende. Ella tampoco se comunica en chiquitano sino en castellano; explica que en el colegio nunca lo aprendió. Sus padres con sus 70 años, quienes le enseñaron cómo se pronuncian las palabras y cómo se leen los errores en el libro del sermón correctamente, solían hablar en chiquitano con fluidez. Su padre oriundo de una comunidad cercana, antes había sermoneado por doce años. Su madre aprendió a hablar en chiquitano con su suegra, pues le ayudó a poder sermonear. Pero al enseñarle el sermón a Santa, ellos no lo corrigieron al habla femenina, porque "uno tiene que ir atrás del sermón de antiguo, antiguo nomás. No se puede modificar. Porque antiguamente viene así"[19]. Dicen que por ello Santa llegó a sermonear memorizando el texto, sin corregirlo al habla femenina.

Además, el resultado de las entrevistas a otros chiquitano-hablantes acerca de este acontecimiento muestra que nadie se opuso a que una mujer sermoneara en el habla masculina. Claro que les puede sonar algo raro que una mujer hable como hombre "para los que entienden"[20]. Pero, como los chiquitano-hablantes mayores por sí mismos están olvidando orar en chiquitano, no le hicieron caso y quedaron contentos con su sermón[21].

También es interesante observar que los comentarios sobre su sermón no se enfocaran en los aspectos gramaticales de su habla masculina, sino en los caracteres superficiales como la entonación y calidad de voz. Según Boyer, diálogos formalizados, que no abundan en vocabularios ni sintaxis para expresar filosofía compleja, disminuyen función semántica y aumentan carácter icónico e indicial. En

19 Entrevista a la familia de la señora Santa Rocha Poiché, en Santa Ana, 13 de agosto, 2015.

20 Entrevista al maestro de capilla Luis Rocha Peña, en Santa Ana, 12 de julio, 2015.

21 Entrevista al maestro de capilla Juanuario Soriocó Paticú, en Santa Ana, 3 de octubre, 2015.

consecuencia, los oyentes del diálogo tratarán de interpretarlo por concentrarse en sus caracteres superficiales (Boyer, 1990; 88). En el caso del presente acontecimiento, los sermoneros en San Ignacio miraron la grabación de su sermón y expresaron sus opiniones de la siguiente manera: "En comparación con la voz más gruesa de los hombres, su voz suena calma"; "Sus palabras llevan acento concepcioneño[22][sic.]"; "Tiene otro tono, acá [en San Ignacio, sermoneamos] más cantadito"[23]. Pues, nunca se escuchó la voz que se opusiera a su sermón en el habla masculina.

Cantos chiquitanos por parte de los alumnos

Parece que éste no fue un mero acontecimiento accidental[24]; lo mismo les sucede a los cantos chiquitanos realizados por los alumnos en el contexto de cambio educativo. La Ley de Educación N° 070 aprobada en el año 2010 definió que la educación sea intracultural, intercultural y plurilingüe[25]. Siendo así, se construyeron los "currículos regionalizados" en cada jurisdicción administrativa con el apoyo del Ministerio de Educación (Ministerio de Educación, 2010). En el caso de la Chiquitania, la organización Nación Chiquitana llegó a encarar la elaboración del currículo regionalizado (CEPOCH, 2010). Como ya hemos visto, en el ambiente escolar hace más de 50 años se prohibía comunicar en chiquitano, de este modo la enseñanza del idioma originario causó gran impacto no sólo a los profesores, sino también a los alumnos.

En el colegio secundario en Santa Ana, invitan a las clases a los maestros de capilla que saben cantos chiquitanos, como una realización de dicho currículo. Ahí, los alumnos aprenden cantos chiquitanos para cantar en las ocasiones festivas, "para que no se pierda esta cultura propia del pueblo"[26].

Figura 3. Ensayo con los maestros de capilla



Entonces, ¿cómo les enseñan los maestros de capilla? Normalmente los alumnos traen un cuaderno en el cual copian las letras del canto. Después de que el maestro canta un verso en el habla masculina, los alumnos y alumnas repiten las mismas letras, con sus cuadernos en la mano.

Cuando la autora observaba la clase en el patio de la iglesia, uno de los dos maestros de capilla

22 Indicaría "un acento del pueblo Concepción".

23 Conversaciones con los sermoneros, en San Ignacio, 4 de agosto, 2014.

24 Su familia de la señora Santa nunca ha visto el sermón por parte de otras mujeres. La lingüista Falkinger ha observado una vez el sermón en el habla masculina por mujer, reemplazando al cacique en San Miguel (Comunicación personal, noviembre, 2015).

25 Fue el resultado de proceso que comenzó desde 1994 cuando se estableció la ley educativa que buscó introducir la educación intercultural bilingüe (Hornberger, 2009; 3).

26 Entrevista a la profesora, en Santa Ana, 15 de agosto, 2015.

suspendió el ensayo y les dijo:

> Hay dos partes donde hablan los hombres y donde hablan las mujeres. Cuando dicen *"soiyaɨ Kesucristo"*, las mujeres no dicen lo que dicen, *"soiyaɨ"*. Ellas dicen "*soixhupu*". *"Soixhupu Kesucristo...* [cantando]*"* y los hombres *"soiyaɨ"*. Ahí la diferencia está en la palabrita, ¿no ve? [...] Las ancianas contestan con esa palabrita, responden lo mismo que nosotros decimos *"soiyaɨ"*. Ahora los hombres como decir el cabildo, ellos dicen *"soiyaɨ"*, y las mujeres responden *"soixhupu"*, por esa palabringa nomás[27].

El maestro de capilla explicó así la diferencia de habla, tomando los términos de parentesco como ejemplo[28], y les recomendó a las alumnas que cantaran en el habla femenina. Sin embargo, la profesora que dirigía la clase le dijo al maestro que no le habían dicho nada de la diferencia pues no la sabían los alumnos. Y, como ya faltaba poco tiempo para la fiesta patronal, le sugirió que lo modificaran el próximo año. Así, ellos quedaron con el habla masculina sin modificación en ese entonces.

El mismo caso sucede en San Ignacio. En la víspera de la noche de la fiesta patronal, el cabildo sale al recorrido llamado "retreta" con el sumo pueblo, cantando unos cantos en las cuatro esquinas de la plaza principal. Recién en estos años el cabildo invita a las alumnas de un colegio femenino a la retreta para que canten en chiquitano. Ellas cantaron con las letras de los enunciados 9 y 10, diciendo unas palabras en el habla masculina y llevando un cuaderno en su mano. Las alumnas que no suelen escuchar aún la conversación en chiquitano solamente no saben que existe tal diferencia.

9. Iyebo nanenes ɨmo ***naki*** *soiyaɨ Saninacio.*
(Llegó el día para nuestro padre San Ignacio; masculina)
10. ***Naki yaɨtotii naki*** *ubai Kesucristo.*
(El padre de nuestro padre Jesucristo; masculina)[29]

Enseñanza escolar de chiquitano

En los colegios de San Ignacio, se comenzó con la enseñanza del idioma chiquitano / *bésɨro* desde 2014 por el mismo currículo regionalizado. Sin embargo, debido a que la educación del idioma en peligro se ejecuta primeramente para "que se difunda, que se practique, que se hable y que se enseñe"[30], lo máximo que se realiza en el aula es repetición y memorización de palabras muy básicas como ser saludos y términos familiares.

27 En el ensayo con los maestros de capilla, en Santa Ana, 1 de julio, 2015.

28 Estrictamente hablando, la terminología de parentesco no es la indicialidad de género. Lo clasificado en las palabras "*soiyaɨ*" ('padre de nosotros [hombres]') y "*soixhupu*" ('padre de nosotras [mujeres]') es género de ego que posee el padre referido, es decir, género gramatical (Rose, 2015). Sin embargo, como se corresponden género del hablante y ego en el caso de la primera persona posesiva singular y plural, los términos de parentesco funcionan de hecho como registros que indicializan género del hablante en discurso. Por lo que algunos lingüistas y los nativos han entendido que ellos se cambian dependiendo de género del hablante (cf. Adam y Henry, 1880, Fleming, 2012; 307). Sin embargo, la generalización sería aplicable a los términos de parentesco solamente en la primera persona posesiva.

29 En la víspera de la fiesta patronal en San Ignacio, 30 de julio, 2015; escritura normalizada.

30 Entrevista al director del Instituto de Lengua y Cultura Pablino Parapaino Castro, en Concepción, 18 de septiembre, 2015.

Libro de Actas Digitales / ISBN 978-987-28041-8-3

En cuanto a la diferencia de habla, algunos profesores hacen a los alumnos repetir diferentes palabras que les parecen indicialidad de género[31], como la terminología de parentesco[32]. Sin embargo, apenas se les dará la explicación sobre otros léxicos indiciales, ni siquiera alcanzará a las conjugaciones de los verbos[33]. Lo más desfavorable para los docentes es que generalmente no han aprendido a hablar en chiquitano de sus padres. Por lo tanto, existen profesores que no quieren dar explicación alguna sobre el tema de la diferencia de habla, a causa de su falta de conocimiento[34].

Conclusión

En este artículo, a través del empleo de un enfoque lingüístico-antropológico sobre la indicialidad del fenómeno "diferencia de habla", se ha señalado la relación entre los tres aspectos: la forma lingüística, su uso en comunicación, y significado metapragmático e ideológico sobre la vinculación de los primeros. En primer lugar, la diferencia de habla entre hombre y mujer -indicialidad del género- ha sido un fenómeno que no se puede tratar a menos que se enfoque en los aspectos no-semánticos de la lengua. En segundo lugar, se ha apuntado la presencia del significado metapragmático sobre la manera en que la forma lingüística se vincula con su uso en comunicación. Para los chiquitano-hablantes y autores misioneros, el habla masculina se vinculaba con hablantes masculinos; y el habla femenina, con hablantes femeninos. El elemento que fortalecía la vinculación eran los diferentes dominios de texto y oralidad. En tercer lugar, dicho significado metapragmático sobre la vinculación se está cambiando en el contexto de la disminución de los chiquitano-hablantes y el cambio de rol de las mujeres: las mujeres no-hablantes tienen que acudir a los textos escritos exclusivamente en el habla masculina, al entonar en chiquitano. Santa Rocha Poiché tenía que memorizar el texto antiguo sin ninguna modificación; y las alumnas cantaron conforme a las letras en su cuaderno. Además, no se oyó ninguna voz que se opusiera a sus maneras de hablar. Siendo así, se observa la posibilidad de que el significado metapragmático del idioma chiquitano en la actualidad se esté transformando en el "habla masculina vinculada a los textos" principalmente.

Por supuesto, existen chiquitano-hablantes femeninos que enuncian rezos y cantos en el habla femenina sin ningún escrito en la mano. Pero la edad de todas esas mujeres es mayor a 60 años, parece que no hay mujeres menores que sepan orar como ellas en el habla femenina en dichos pueblos. En el futuro, por medio de la disminución paulatina de los hablantes, es posible que el idioma chiquitano sea únicamente el habla masculina respaldada por los textos.

A través de la presente discusión, se percibe la necesidad de una perspectiva general a la relación entre las formas lingüísticas, su uso en comunicación y significado metapragmático e ideológico sobre la vinculación de los primeros. El lugar en el que ocurre la transformación de dicha relación a cierto grupo social es siempre un sitio institucional y ritualizado, donde sucede una serie de evento comunica-

31 Como se ha apuntado en la nota 25, la terminología de parentesco no es la indicialidad de género en sentido estricto, aunque en discurso indicializa género del hablante en la primera persona.

32 En la clase de chiquitano del tercer básico, primaria del colegio seminario en San Ignacio, 4 de junio, 2014.

33 Incluso en la clase del idioma chiquitano para los funcionarios públicos en la Facultad Indígena Chiquitana, en San Ignacio, 29 de agosto, 2015.

34 Conversación con dos docentes de chiquitano, San Ignacio, 23 de agosto, 2015.

tivo bajo cierta ideología lingüística (Silverstein, 1992; 320). En el caso del chiquitano también, todas las oraciones han sido el sitio institucional, en el que se considera ideal que alguien hable en determinada manera. Se debe seguir investigando de ahora en adelante si la configuración de la diferencia de habla se modificara más y el significado metapragmático por los no chiquitano-hablantes fuera predominante.

Fuentes documentales

Archivo Nacional de España

MSS.MICRO/17184. *Liturgia, confesionario y catecismo para uso de los jesuitas en las misiones de los indios chiquitos de Concepción y San Miguel.*

AMCH (Archivo Musical de Chiquitos)

CH08/ S1-11. *Ane Nupaquima suchetana*.

SCEPA168, Sección Concepción: Antiguos. *Vocabulario Castellano-Chiquitano*, L50.

Referencias bibliográficas

Arce, A. L. 2008. *Fiesta patronal en la misión de Santa Ana de Velasco: ayer y hoy*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial de APAC.

Adam, L. y Henry V. 1880. *Arte y vocabulario de la lengua chiquita.* Paris: Libraire-Editeur J. Maisonneuve.

Arrien, M. et al. 2007. *Saberes del pueblo chiquitano*. Santa Cruz de la Sierra: APCOB.

Asamblea Constituyente de Bolivia. (2008). "Nueva constitución política del Estado." La Paz: Gobierno de Bolivia.

Austin, J. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.

Basso, E. 1985. *A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Beier, C. et al. 2002. "Discourse Forms and Processes in Indigenous Lowland South America: An Areal-Typological Perspective." *Annual Review of Anthropology*. 31, 121-145.

Bloch, M. 1974. "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?" *European Journal of Sociology*. 15(1), 54-81.

Boyer, P. 1990. *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*. New York: Cambridge University Press.

Briggs, C. 1996. "The Meaning of Nonsense, the Poetics of Embodiment and the Production of Power in Warao Healing." En C. Laderman and M. Roseman (Eds.) *Performance of Healing* (185-232). London: Routledge.

Clastre, P. 1966. "L'arc et le panier." *L'homme*. 6(2), 13-31.

Combès, I. 2012. "Susnik y gorgotoqui: efervescencia étnica en la Chiquitania (oriente boliviano) ." *Indiana*. 29, 201-220.

CEPOCH. 2010. *Currículo regionalizado chiquitano.* Concepción: Concejo Educativo del Pueblo Originario Chiquitano.

Falkinger, S. 2002. "Diferencias entre lenguajes de hombres y mujeres en chiquitano (bésiro)." *Indigenous Languages of Latin America*. 3, 43–55.

Falkinger, S. ed. 2010. *Anauxti Jesucristo Mariaboka: manual de sermones*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial de APAC.

Falkinger, S. 2012. *Chapye ɨmotii tupax: sermones de fiestas patronales en comunidades del municipio San Ignacio de Velasco*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial APAC.

Falkinger, S. y Tomichá Charupá, R. eds. 2012. *Gramática y Vocabulario de los Chiquitos (S. XVIII)*. Oruro: Editorial Itinerarios.

Fernández, J. P. 2004[1726]. *Relación historial de las misiones de los indios que llaman Chiquitos*. Santa Cruz de la Sierra: Centro de publicaciones UPSA.

Finot, E. 1978[1939]. *Historia de la conquista del oriente boliviano*. La Paz: Librería editorial juventud.

Fleming, L. 2012. "Gender Indexicality in the Native Americas: Contributions to the Typology of Social Indexicality." *Language in Society*. 41(3), 295-320.

Fleming, L. 2015. "Speaker-Referent Gender Indexicality." *Language in Society*. 44(3), 425-434.

Freyer, B. 2000. *Los Chiquitanos: descripción de un pueblo de las tierras bajas orientales de Bolivia según fuentes jesuíticas del siglo XVIII*. Santa Cruz de la Sierra: APCOB.

Fundación Tierra. 2003. *Provincia Velasco: el derecho a la tierra en la Chiquitania*. La Paz: Fundación Tierra.

Gal, S. and Judith I. 1995. "The Boundaries of Languages and Disciplines: How Ideologies Construct Difference." *Social Research*. 62(4), 967-1001.

Girard, R. 2012. "Documentación de la cantidad vocálica en chiquitano: algunas observaciones preliminares." En H. Gonzáles y B. Gualdieri (Eds.), *Lenguas indígenas de América del sur I: fonología y léxico*, (25-38). Mendoza: Editorial FFyL-UNCuyo y SAL.

Graham, L. 1986. "Three Modes of Shavante Vocal Expression: Wailing, Collective Singing, and Political Oratory." En J. Sherzer and G. Urban (Eds.), *Native South American Discourse*, (83-118). New York: Mouton de Gruyter.

Hornberger, N. 2009. "Multilingual Education Policy and Practice: Ten Certainties (Grounded in Indigenous Experience)." *Working Papers in Educational Linguistics*. 24(2), 1-18.

Hymes, D. 1962. "The Ethnography of Speaking", En T. Gladwin and W. Sturtevand (Eds.), *Anthropology and Human Behavior*, (13-53). Washington D.C.: Anthropological Society of Washington.

Julien, C. 2006. "La descripción de la población del oriente boliviano en el siglo XVI." En I. Combès (Ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, (49-67). Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País.

Knogler, J. 1979[1772]. "Relato sobre el país y la nación de los Chiquitos." En W. Hoffman (Ed.), *Las Misiones jesuitas entre los Chiquitos: fundación para la educación, la ciencia y la cultura*, (121-185). Buenos Aires: Fundación para la educación, la ciencia y la cultura.

INE. 2012. "Censo nacional de población y vivienda 2012." La Paz: Instituto Nacional de Estadística.

Lema Garrett, A. M. ed. 2006. *La voz de los chiquitanos: historias de comunidades de la provincia Velasco*. Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial APAC.

Lévi-Strauss, C. 1969. *The Raw and the Cooked*. New York: Harper & Row.

López Hurtado, L. E. 2005. *De resquicios a boquerones: la educación intercultural bilingüe en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.

Loza de Guggisberg, R. O. 2006. "En busca de una estética originaria: la misa encarnación del archivo musical de Chiquitos." *Acta Musicológica.* 78(2), 235-260.

Malinowski, B. 1999[1923]. "On Phatic Communion." In A. Jaworski and N. Couland (Eds.), *The Discourse Reader,* (296-298). New York: Routledge.

Ministerio de Educación. 2010. "Ley de la educación 'Avelino Siñani - Elizardo Pérez' Nº 070." La Paz: Gobierno de Bolivia.

Nawrot, P. 2000. *Cantos chiquitanos.* Cochabamba: Editorial Verbo Divino.

D'Orbigny, A. 1945[1839]. *Viaje a la América meridional: Brasil, República del Uruguay, República Argentina, la Patagonia, República de Chile, República del Perú realizado de 1826 a 1833.* Tomo III. Buenos Aires: Editorial Futuro.

Pacini, A. 2012. "Identidade étnica e território chiquitano na fronteira (Brasil-Bolívia)." PhD diss., Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Parejas Moreno, A. y Suárez Salas, V. 2007. *Chiquitos: historia de una utopía.* Santa Cruz de la Sierra: Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra.

Proyecto Tierras y Desarrollo Agrario. 2012. "Evaluación social complementaria del municipio San Ignacio de Velasco." San Ignacio de Velasco: Pro Tierras.

Radding, C. 2005. *Landscapes of Power and Identity: Comparative Histories in the Sonoran Desert and the Forests of Amazonia from Colony to Republic.* Durham: Duke University Press.

Riester, J. 1967-68. "El habla popular del oriente boliviano: el Chiquito." *Revista de Antropología.* 15/16, 171-198.

Riester, J. 1986. *Zúbaka = la Chiquitania: visión antropológica de una región en desarrollo.* Cochabamba: Editorial Los Amigos del Libro.

Rose, F. 2013. "Los generolectos del mojeño." *Lliames.* 13, 115-134.

Rose, F. 2015. "On Male and Female Speech and More: Categorical Gender Indexicality in Indigenous South American Languages." *International Journal of American Linguistics.* 81(4), 495-537.

Sans, P. 2009. «Éléments de sociolinguistique du bésɨro (chiquitano): approche bibliographique et approche de terrain d'une langue en danger de Bolivie.» Mémoire de Master, Université lumière Lyon.

Sans, P. 2012. "Does Bésɨro Have a 'Quadripartite' Alignment?" Proceeding for SSILA Winter Meating. Portland, OR. January 5-8, 2012.

Searl, J. 1969. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language.* Oxford: Cambridge University Press.

Seeger, A. 1986. "Oratory is Spoken, Myth is Told, and Song is Sung, But They All Music to My Ears." In J. Sherzer and G. Urban (Eds.), *Native South American Discourse,* (59-82). New York: Mouton de Gruyter.

Sherzer, J. 1983. *Kuna Ways of Speaking: An Ethnographic Perspective.* Austin: University of Texas Press.

Silverstein, M. 1976. "Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description." In K. Basso and H. A. Selby (Eds.), *Meaning in Anthropology,* (11-55). Albuquerque: University of New Mexico Press.

Silverstein, M. 1992. "The Uses and Utility of Ideology: Some Reflections." *Pragmatics.* 2(3), 311-323.

Silverstein, M. 1995. "Language and the Culture of Gender: At the Intersection of Structure, Usage, and Ideology." In B. Blount (Ed.), *Language, Culture, and Society: A Book of Readings,* (513-550). Long Grove: Waveland Press Inc.

Tambiah, S. J. (1981). "A Performative Approach to Ritual." *Proceedings of the British Academy.* 65, 113-169.

Tomichá Charupá, R. 2002. *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767): protagonistas y metodología misional.* Cochabamba, Editorial Verbo Divino.

Tomichá Charupá, R. 2008. *Francisco Burgés y las misiones de Chiquitos: el memorial de 1703 y documentos complementarios.* Cochabamba: Editorial Verbo Divino.

Tonelli Justiniano, O. 2004. *Reseña histórica social y económica de la Chiquitania.* Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País.

Tonelli Justiniano, O. 2006. *Santa Ana: la cenicienta chiquitana,* Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País.

Urban, G. 1991. *A Discourse-Centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals.* Austin: University of Texas Press.

Urban, G. and Sherzer J. 1988. "The Linguistic Anthropology of Native South America." *Annual Review of Anthropology.* 17, 283-307.

Weber, K. 2013. "We are All Chiquitano": Struggles over Territory and Sovereignty in Lowland Bolivia." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology.* 18(2), 314-336.

GRACIELA CHAMORRO
Profesora de Historia Indígena
Universidade Federal da Grande Dourados – MS Brasil

LA BASE DE DATOS LANGAS: TEXTOS ANTIGUOS EN GUARANÍ Y QUECHUA[1]

Resumen
La colonización española y portuguesa de América del Sur amplió la geografía de algunos idiomas de vasta difusión prehispánica, como el quechua, el aimara, el tupí y el guaraní, que fueron los principales medios de comunicación entre indígenas de lenguas variadas y entre indígenas y europeos. Calificadas de "generales", estas lenguas sirvieron de interfaces entre la administración colonial y los indígenas, y de vehículos casi exclusivos de la evangelización. Con ese fin fueron convertidas en lenguas escritas por misioneros franciscanos, jesuitas y dominicanos, lo que resultó en una producción textual rica y variada. En el proyecto LANGAS[2] (Lenguas Generales de América del Sur) es estudiada parte de esos textos, centrándose en su fase actual sobre el guaraní y el quechua, con especial atención al vocabulario político de estos idiomas y a las formas de expresión, en esas lenguas, de instituciones y conceptos políticos nuevos en la época colonial y en los primeros años del periodo independiente.

Un aporte lingüístico para estudios socio-históricos

Enfatizamos aquí el poco uso de esos documentos en las investigaciones históricas y antropológicas hasta ahora, lo que se debe ciertamente al difícil acceso a parte de esos documentos y al desconocimiento de las lenguas en que los mismos fueron escritos por científicos sociales y por profesionales de la historia. Es probable también que quienes tienen acceso a esas fuentes y conocen las lenguas en que ellas fueron escritas no las usen por considerarlas más católicas y europeas que indígenas. De hecho, hoy en día, son pocas las personas que pueden comprender el guaraní escrito en la época colonial[3]. Sin embargo, estos textos constituyen una irremplazable fuente de información para el conocimiento de las sociedades antiguas, por un lado, y de la lengua, por el otro. En el estudio socio-histórico de la lengua, por ejemplo, se puede reconstruir la trayectoria histórica de ciertas categorías, como las usadas para los jefes indígenas llamados "caciques". En sus cartas, ellos se consideraban *voja* 'vasallos' del Rey y reservaban el término *mburuvicha* para los gobernadores de la época colonial. Esto indica que el hecho de ser usado *mburuvicha* para designar al presidente del Paraguay en el guaraní paraguayo explicita que el mandatario nacional está en el lugar de las autoridades españolas en la colonia y que como tal rompe con la idea del vasallaje.

1 Una versión anterior del texto ha sido publicado recientemente en la revista *Acción* Nº 363 - Abril 2016, p. 20-24, bajo el título "EL PROYECTO LANGAS: Una base de datos en internet para textos antiguos en guaraní y quechua" por Capucine Boidin.

2 La sigla deriva del título del proyecto en francés *Langues Générales d'Amérique du Sud*. El mismo ha sido financiado por la Agencia Nacional de Investigación de Francia (2011-2016) y fue llevado a cabo en el Centro de Investigación y Documentación de las Américas (CREDA), de la Universidad Sorbonne Nouvelle y del CNRS (Centro Nacional de Investigación Científica). La coordinadora, Capucine Boidin, es profesora de Antropología en dicha universidad y de Guaraní en el INALCO (Institut National des Langues et Civilisations Orientales). El proyecto reúne profesionales de Antropología, Lingüística, Historia y Filología de Francia, Paraguay, Brasil, Argentina y Perú. El grupo que estudia el guaraní cuenta con la participación de Bartomeu Melià, Silvio Liuzzi, Delicia Villagra, Antonio Caballos, Graciela Chamorro, Angélica Otazú, Élodie Blestel, Cecilia Adoue, Mickaël Orantin y Thomas Brignon.

3 Un otro equipo es coordinado por el Prof. Harald Thun en el Seminario de Romanística, Universidad de Kiel, Alemania, y lleva por nombre PEKY (Proyecto *Kuatia Ymaguare*). Éste centra su labor en la contextualización, traducción y edición de varios manuscritos de contenido no religioso, como puede verse en: http://www.estudioshistoricos.org/14/eh1414.pdf

Así, este proyecto en su actual versión se propone facilitar el acceso y presentar los datos concernientes al vocabulario político, como puede acompañarse en el sitio internet del proyecto http://www.langas.cnrs.fr. A seguir, presentamos el proceso recorrido hasta ahora y luego las posibilidades de uso de los datos levantados en la investigación histórica.

Recopilación y hallazgos

Una característica del equipo LANGAS es que los textos de los documentos, a medida que son trabajados, son compartidos a través de la base de datos en línea: www.langas.cnrs.fr/#/. Cada texto es colocado en forma paleográfica y/o en grafía moderna, junto con la traducción al castellano de la época o junto con la realizada por uno de los miembros del equipo. Este trabajo en común acelera la investigación, permite un tratamiento estadístico de los léxicos e incentiva la corrección mutua. Se establece así fácilmente la colaboración entre los dos lados del Atlántico y se devuelve a los hablantes de esas lenguas, de forma directa, gratuita y constante, una visión actual de su patrimonio escrito. En el caso del guaraní, del total de aproximadamente 5000 páginas que alcanza el *corpus* histórico, ya están en línea unas 200. Especificados por género, constan en este *corpus* cartas, oficios y billetes escritos por las autoridades indígenas de los Cabildos (sesenta de un total estimado en ciento cincuenta por ahora recopilado), todas las 'proclamas' bilingües del General Belgrano, de 1810, y parte del *Tesoro* y del *Vocabulario* de Montoya (1639, 1640). Siendo que estos últimos están siendo analizados y sistematizados en el marco de una investigación posdoctoral, que tiene por objetivo describir las prácticas políticas de los grupos hablantes de lenguas guaraní en las primeras décadas del siglo XVII en el contexto de su encuentro/confronto con las nuevas formas de organización social e prácticas políticas introducidas por los conquistadores europeos (Chamorro, 2013). La base seguirá siendo "nutrida", con cartas de cabildos, con las gramáticas de Montoya y de Restivo, con capítulos en guaraní de la obra *De la diferencia entre lo eterno y lo temporal* de J.E. Nieremberg (1705), con las obras de Nicolás Yapuguay. Uno de nuestros objetivos es ver las influencias mutuas entre textos religiosos y administrativos.

Esta labor de centralización de documentos provenientes de fondos muy dispersos –son más de 23 fondos diferentes – la base es el extenso trabajo llevado a cabo por Bartomeu Melià desde los años 1960. A partir de sus escritos sobre fuentes en guaraní, por ejemplo, era sabido en el grupo que Melià buscaba hacía casi 50 años un documento bajo el nombre de "Manuscrito Gülich", apellido de un diplomático alemán que se habría llevado un ejemplar del documento a Europa. Cecilia Adoue, estudiante de guaraní, en uno de sus viajes a los archivos, encontró en 2014, en la biblioteca de Luján, Argentina, un manuscrito monolingüe de casi 300 páginas titulado *Diálogos en guaraní*. Era precisamente lo que se conocía también como Manuscrito Gülich, un manuscrito anónimo y sin fecha. Estimase que sea de finales del siglo XVII o principios del siglo XVIII, por el tipo de papel, tinta y caligrafía que presenta. El manuscrito describe la vida laboral en las misiones, como construcciones de las casas, manejo de la yerba mate y trabajo en los yerbales, prácticas agrícolas y de la ganadería, educación de los hijos e hijas, quehaceres artesanales, etc...[4]

4 Ver Adoue, Cecilia; Orantin, Mickaël y Boidin, Capucine. *Diálogos en guaraní,* un manuscrit inédit des réductions jésuites du Paraguay (XVIII^{e} siècle). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, Diciembre 2015. http://nuevomundo.revues.org/68665. El equipo de investigación de Kiel – Alemania ha localizado una copia del documento, procedente de mitad del siglo XIX, en los Estados Unidos, y

¿Qué aporta el estudio de estos documentos?

El estudio de estos documentos permite formular nuevas hipótesis, tanto acerca de la historia externa de las lenguas como sobre su historia interna (fonología, morfosintaxis y semántica). En primer lugar, son documentos **en** guaraní, como lo suele subrayar el padre Melià. De allí a decir que son documentos guaraníes no es lo mismo. Son documentos escritos en guaraní por europeos, criollos e indígenas en las misiones, para fortalecer y organizar su vida religiosa, política y económica. En segundo lugar, se escribieron desde y para pueblos modernos y coloniales a la vez. Modernos porque tienen escuelas, construyen la primera imprenta del Río de la Plata (1700), incorporan nuevas tecnologías e incentivan las artes de escultura en madera y piedra, etc. Las gramáticas del quechua y del guaraní, así como los diccionarios y otros subsidios lingüísticos, fueron contemporáneas de las gramáticas de las lenguas vernáculas europeas. Fueron al mismo tiempo un proyecto colonial que redujo varias alteridades a una mera diferencia, domesticada, el pasaje de un guaraní cristiano a un cristiano guaraní.

Ahora bien, los pueblos indígenas guaraníes y no guaraníes que integraron las reducciones no fueron meros materiales moldeados desde afuera. Resistieron, lucharon y aprovecharon algunas de las posibilidades que el sistema legal imperial les ofrecía, para defender sus propios intereses. Escribieron en guaraní a los distintos gobernadores y reyes para recordarles los compromisos de protección que les habían acordado a cambio de su vasallaje. Esta correspondencia administrativa en guaraní que los indígenas mantienen con las autoridades de la corona española es mucho más abundante a partir de la expulsión de los jesuitas en 1767, quizás porque con la partida de los misioneros, las élites indígenas pudieron tener mayor protagonismo crítico en la administración de sus pueblos, que por entonces había pasado a otras manos.

En ese sentido, en el trabajo de Eduardo Santos Neumann[5] aparecen cada vez más evidencias de una actividad epistolar en guaraní *entre indígenas* de las misiones, desde 1750. A partir de los años 1810, las autoridades guaraníes de las misiones se dirigen cada vez más a las nuevas autoridades en castellano, aunque sigan escribiendo en guaraní entre ellos y a las demás autoridades hasta por lo menos 1832[6].

Lengua e historia

Estos documentos, escritos por misioneros e indígenas constituyen nuevas fuentes para escribir la historia de las poblaciones indígenas, de su protagonismo y de su pensamiento político. Así, en el estudio de las fuentes en guaraní, puede percibirse que *teko aguyjei* fue un concepto político importante en la época de las independencias. Expresaba los deseos de vida digna, próspera y feliz de los indígenas ilustrados de las misiones[7]. Para los lingüistas que quieren comprender las características de las lenguas

actualmente prepara una edición del mismo (Obermeier, 2015: 126).

5 Eduardo Neumann, *Letra de Indios. Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*, São Bernardo do Campo, Nhanduti Editora, 2015.

6 Agradecemos a Cristian Salinas que comparte sus hallazgos en los archivos de Corrientes: una carta de 1823 (Yatebu) y otra de 1832 (Loreto). Agradecemos a Tamara Alegre por habernos puesto en contacto y por su labor de recopilación de fuentes en el marco de los proyectos de investigación dirigidos por Carolina Gandulfo: *"La constitución del discurso de la prohibición del guaraní en Corrientes: genealogía a partir de fuentes documentales"* PI Nº H010-11. 01/01/12 a 31/12/13. Secretaría General de Ciencia y Técnica de la UNNE. Resolución Nº 152/12 C.S. *"Transmisión intergeneracional de prácticas comunicativas bilingües (guaraní/castellano): estudio sobre el discurso de la prohibición del guaraní en Corrientes."* PI: H011-2013. 01/01/13 al 01/01/17. Secretaría General de Ciencia y Técnica de la UNNE. Resolución N°263/13 C.S

7 Se profundiza en Capucine Boidin, Textos de la modernidad política en guaraní (1810-1813). *Corpus*, Vol 4, No 2, 2014. URL : http://

habladas en las misiones, las fuentes hasta ahora estudiadas parecen ser muy productivas. Se usaba, por ejemplo, *rako* como "partícula afirmativa" según la terminología de la época o como "morfema evidencial" según la lingüística actual. Esa voz cayó en desuso progresivo y acabó siendo reemplazada por *niko*. Las marcas personales de segunda del singular (*ere-*) y primera del plural (*oro-*), comunes en el siglo XVIII solo subsisten hoy en las formas negativas como en *ndereikói ndoroikói*, en el guaraní no indígena, ya que los Kaiowa de Brasil, Paî-Tavyterã de Paraguay y Guarayos de Bolivia, por ejemplo, las mantienen.

A los hablantes actuales del guaraní les permite ver que se desarrolló una administración y una alta cultura escrita en guaraní, una lengua que tenía un estatus "oficial" de cierta manera. Como advierte Delicia Villagra, el objetivo no es que las formas antiguas recobren vida de manera artificial, sino más bien que se pueda apreciar la plasticidad y riqueza de la lengua a lo largo del tiempo y conocer mejor su historia. Uno puede darse cuenta que palabras aparentemente sacadas del castellano vienen en realidad del guaraní. Por ejemplo, *ñembosako'i* ('prepararse') está presente en una carta de 1753: *toroñemboçacoi* ('preparémonos') viene de la raíz guarani *(t)esako'i* ('cuidado')[8]. Otras personas encuentran por fin el sentido de una expresión usada por sus abuelos: *aiporire* ('después de eso'), mientras otros se emocionan leyendo que el pueblo de Santa María de Fe era llamado *Tupãsy retã*, literalmente: local, lugar de la Madre de Dios, en una carta de 1758.

Cada persona usará la base de datos y su motor de búsqueda según sus intereses particulares. El uso es fácil y posible desde los teléfonos que ofrecen acceso a internet o desde cualquier computadora, sin costo ni límite de uso. Se puede usar en las instituciones de enseñanza para conocer mejor la lengua, investigar en ella y a través de ella. Se trata de reconocer este patrimonio cultural escrito en guaraní.

La base de datos fue lanzado a principios de marzo en Asunción. Esa base presenta textos integrales en guaraní de los siglos XVII, XVIII y XIX y ofrece posibilidad de responder a indagaciones como: ¿Para qué sirve la base? ¿Cómo se hizo, por qué y con qué finalidades? ¿Dónde fueron encontrados los textos escritos en guaraní? ¿Quién los escribió y para qué? ¿Cuántos hay? ¿Qué nos dicen?

Éstas y otras cuestiones semejantes, no se presentan por primera vez, pero hacía falta reunir los documentos, relacionarlos unos con otros y proponer un acceso fácil y gratuito a estas fuentes tan importantes para comprender la historia del Paraguay. Mostramos así que además de ser lengua de evangelización, el guaraní fue también lengua "oficial" de las misiones en la época colonial. Su uso escrito era cotidiano y estratégico para el funcionamiento de los pueblos. Los documentos que llegaron hasta nosotros en distintos archivos de América y Europa son patrimonio de todos. En el momento en que se fortalecen las políticas lingüísticas en varios países de América del Sur, es importante rescatar la trayectoria institucional de la lengua guaraní. En el momento en los hablantes indígenas de lenguas guaraníes sufren más una onda de atentados a sus derechos, es oportuno frisar que es urgente la implementación del acceso de esos pueblos y de todos los hablantes del guaraní a esos documentos de su historia y, en ciertos aspectos, de su cultura.

corpusarchivos.revues.org/1322 ; y en Teko aguyjei, derechos, vida buena, un concepto político central de las proclamas y oficios del general Belgrano traducidos al guaraní, *Ariadna histórica, lenguajes, conceptos, metáforas,* 2016, n°5, http://www.ehu.eus/ojs/index.php/Ariadna/index

8 En el *Tesoro* (1639), reedición del CEPAG, 2011, p. 567.

Referencias Bibliográficas

Adoue, C.; Orantin, M. y Boidin, C. 2015. Diálogos en guaraní, un manuscrit inédit des réductions jésuites du Paraguay (XVIII[e] siècle). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, Diciembre. http://nuevomundo.revues.org/68665

Boidin, C. 2014. Textos de la modernidad política en guaraní (1810-1813), *Corpus*, v. 4, No. 2. http://corpusarchivos.revues.org/1322

Boidin, C. 2016. Teko aguyjei, derechos, vida buena, un concepto político central de las proclamas y oficios del general Belgrano traducidos al guaraní. *Ariadna histórica*, lenguajes, conceptos, metáforas, n°5. http://www.ehu.eus/ojs/index.php/Ariadna/index

Boidin, C. 2016. El proyecto Langas: Una base de datos en internet para textos antiguos en guaraní y quechua. Acción Nº 363 – Abril, p. 20-24.

Chamorro, G. 2013. *Vocabulário político na língua guarani registrada por Antonio Ruiz de Montoya*. Projeto pós-doutoral financiado pela CAPES.

Gandulfo, C. La constitución del discurso de la prohibición del guaraní en Corrientes: genealogía a partir de fuentes documentales. PI Nº H010-11. 01/01/12 a 31/12/13. Secretaría General de Ciencia y Técnica de la UNNE. Resolución Nº 152/12 C.S.

Gandulfo, C. Transmisión intergeneracional de prácticas comunicativas bilingües (guaraní/castellano): Estudio sobre el discurso de la prohibición del guaraní en Corrientes." PI: H011-2013. 01/01/13 al 01/01/17. Secretaría General de Ciencia y Técnica de la UNNE. Resolución N°263/13 C.S

Melià, B. 1988. El guaraní conquistado y reducido; ensayos de etnohistoria. 2a. ed. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, (Biblioteca Paguaya de Antropologia, 5).

Melià, B. 1992. La lengua guaraní del Paraguay: Historia, sociedad y literatura. Madrid, Mapfre.

Melià, B. 2003. La lengua guaraní en el Paraguay colonial. Asunción, CEPAG, 400 p.

Neumann, E. 2015. *Letra de Indios. Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*, São Bernardo do Campo, Nhanduti Editora.

Obermeier, F. 2015. Deutsche Linguisten im Umfeld des brasilianischen Kaisers Pedro II. und die Indianersprachen Brasiliens: Eine kleine Kollektivbiografie vergessener deutscher Forscher im 19. Jahrhundert. *Zeitschrift für Bibliothek, Archiv und Information in Norddeutschland*. Nordhausen, p. 121-128. http://macau.uni-kiel.de/receive/macau_publ_00000697

Ruiz de Montoya, A. ([1639], 1876). Tesoro de la lengua guaraní. Publicado nuevamente sin alteración alguna [por] Julio Platzmann. Leipzig: B.G. Teubner. 409f. (Nueva edición, publicación y notas a cargo de Bartomeu Melià, Asunción: CEPAG, 2011).

Ruiz de Montoya, A. ([1640] 1876). Bocabulario de la lengua guaraní. Publicado nuevamente sin alteración alguna [por] Julio Platzmann. Leipzig: B.G. Teubner. BBI: 376p, BII: 234p. (Nueva edición, publicación y notas a cargo de Bartomeu Melià, Asunción: CEPAG, 2002).

LEONARDO CERNO
Doctor en Linguistica
IESyH-UNaM/CONICET
leonardo_cerno@yahoo.com.ar

LA TRADUCCIÓN GUARANÍ DE LA CONQUISTA ESPIRITUAL. UN CASO DE PRAGMÁTICA TRANSCULTURAL

Resumen
En el guaraní escrito de las reducciones se reconoce el género de la narración histórica a partir de diversas fuentes. Particular a esta modalidad narrativa es su referencia a hechos del pasado y la presentación de pruebas vinculadas a su veracidad. La historia y sus convenciones de escritura son elementos ajenos a las tradiciones narrativas indígenas que por su parte habrían coexistido con aquellas durante el período reduccional. A las fuentes históricas en guaraní nos acercamos con la hipótesis de que los elementos de construcción textual corresponden no sólo a las formas europeas sino también a la pragmática indígena. Para esto comparamos el discurso de algunas fuentes escritas en primera parte del siglo XVIII, seleccionando aquellas que permitan acceder a la oralidad indígena así como al registro escrito (por ejemplo la *Memoria* del conflicto por Colonia del Sacramento, entre otras). Nuestro análisis intenta motivar la discusión en torno a la posibilidad de un desarrollo de géneros textuales y modelos de uso o lectura en las reducciones, así como la reflexión en torno a la vigencia de la pragmática indígena en las sociedades jesuíticas del Paraguay.

Introducción

Las ciencias humanas aceptan hoy que los géneros de discurso y las formas de comunicación verbal dependen, en cuanto a su organización formal, su producción y su interpretación, de factores culturales en el marco del cual toda actividad verbal se ejerce (Bajtín 1998 [1979]). Esto significa que, no por el mero hecho de que existan, en sociedades diferentes, formas de actividad verbal tales como el "saludo", el "mito" o la "conversación", deben atribuírseles las mismas formas y los mismos contenidos, y ni hablar de las mismas pautas contextuales y valores a ellos añadidos. En este trabajo nos proponemos el análisis de la traducción guaraní de la Conquista Espiritual del Paraguay, hecha hacia 1735 en las reducciones jesuíticas del Paraguay. La circunstancia de adaptar al guaraní y al público/lector indígena el original español publicado por Montoya en 1640 representa una interesante variante del fenómeno de contacto cultural. En este marco se plantea el problema de los rasgos particulares que el texto guaraní habría tenido en comparación con el original en español, y cuál sería la tradición concreta (guaraní, europea) en que estos rasgos específicos se originan. Nuestra aproximación es parcial pues sólo analizamos tres capítulos. Dejamos además la dimensión léxica y gramatical del análisis para enfocar de lleno el nivel pragmático que es el más próximo a la idea de uso del habla como actividad social.

La escritura en guaraní y su contexto

Los jesuitas comenzaron a escribir en guaraní desde el principio de la misión, hacia 1610, retomando los textos previos del franciscano Bolaños y de los jesuitas del Brasil. Con respecto a los géneros no religiosos, que llamamos "de lo temporal", éstos comienzan recién a principios del siglo XVIII. Al parecer hubo que controlar primero la actividad religiosa con el desarrollo y dominio de los géneros espirituales que llamamos "de lo eterno" (el sermón, la prédica, la oración, fórmulas sacramentales, etc.)

(cf. Cerno y Obermeier 2013). En lo temporal se desarrollaron géneros como p.e. el relato histórico, diálogos de la vida cotidiana y ciertos textos prácticos como tratados de medicina. Esta tarea habría servido en parte para "conquistar" el habla de la vida cívica, secular, de las reducciones, complementando así el manejo de los géneros de lo eterno. Dentro de este proyecto se inscribiría una preocupación especial por el habla espontánea del indígena, hecho que puede verse en el llamado *Manuscrito Gülich* y su correlativo *Diálogos en Guaraní*[1]. Ambos textos constituyen imponentes repertorios de diálogos de la vida práctica, y varios indicios permiten pensar que su finalidad fue facilitar el dominio de usos y expresiones que permitieran a los jesuitas administrar mejor la vida política y económica de las reducciones. Destacamos que se trata de documentos posteriores a 1700, etapa que coincide con la época de gran estabilidad y crecimiento de las reducciones, y también con una gran producción textual manifiesta tanto en los impresos surgidos de la imprenta de Loreto como en el conjunto de manuscritos producidos paralelamente. Entre estos últimos posee gran importancia el tema histórico.

Es claro que el género de la historia tuvo interés dado que cuenta con al menos tres obras, i) el *Guarinihape Tecocue* (2015 [1705]) recientemente editado, texto que narra los acontecimientos del segundo sitio y desalojamiento de los portugueses de la Colonia del Sacramento, donde participaron las milicias guaraníes de las reducciones, ii) la traducción guaraní de la *Historia* de Nicolás Techo, texto hallado hace poco en la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, que existe en estado fragmentario, y iii) el texto que vamos a analizar aquí, que es la traducción guaraní de la *Conquista Espiritual* del padre Ruiz de Montoya (1639, cf. también *Aba Reta* 1754 [1733]). La importancia de este último texto reside en que se trata prácticamente de la historia del propio proyecto reduccional. De la traducción al guaraní se sabe que hubo varias versiones y por lo tanto difusión y muy posiblemente aceptación en los pueblos jesuíticos (cf. Ringmacher 2006, Almeida Nogueira 1879). Los autores y traductores permanecen en el anonimato, como es costumbre y rasgo de modestia entre los jesuitas. Por lo demás no hay evidencia de que los indígenas hayan participado como autores directos, y lo más probable es que hayan participado como correctores de uno o más padres jesuitas encargados de redactar diferentes versiones hasta llegar a una versión final.

La Conquista Espiritual y su versión guaraní

La versión guaraní de la *Conquista Espiritual* que manejamos corresponde al manuscrito de la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro. Se trata de una copia realizada en 1754, en Santa Ana, de un original redactado en 1733 en el pueblo de San Nicolás, según se lee en el frontispicio y en el colofón del manuscrito (cf. Aba Reta 1754 [1733], Almeida Nogueira 1879). Según el frontispicio, el traductor habría sido un *Pay*, es decir un religioso, aunque en guaraní el sustantivo puede corresponder también al plural (más de un religioso). Aunque la colaboración de indígenas no se explicita, es posible suponerla dada la evidencia de que ello fue una práctica usual (cf. Wilde 2014: 279). Por su parte la *Conquista Espiritual* de Ruiz de Montoya, publicada en Madrid en 1639, describe en primera persona los inicios y el desarrollo de la misión jesuita en el Paraguay, las tareas vinculadas con la evangelización de la antigua región del Guairá y diferentes pormenores acaecidos en los primeros pueblos de guaraníes. Aunque posee elementos

1 Recientemente descubierto en la biblioteca del Museo Udaondo de Luján (cf. Adoue *et al* 2015)

sobrenaturales propios de la visión religiosa del autor, el texto no se aparta de los cánones de la crónica histórica. Que el (o los) traductor(es) no buscaron una versión fiel al original se evidencia en el título mismo del manuscrito guaraní: *Aba reta ycaray eŷ baecué Tupâ ynemboaguĩye uca hague Pay de la Comp. de Jhs. poromboeramo* [...], que que corresponde a algo como "Consagración a Dios de los indígenas paganos por la prédica de los padres de la Compañía de Jesús [...]" (a partir de aquí *Aba Reta*). Que los indígenas habrían tenido acceso a la lectura de esta obra se infiere de la elisión de ciertas partes del contenido original que los jesuitas no habrían querido dar a conocer a los indígenas, por ejemplo las prácticas de antropofagia referidas por Montoya. Esto evidencia que la traducción guaraní de *La Conquista* no es una mera copia en lengua indígena del original españos sino una adaptación a un nuevo contexto y a nuevos lectores.

La versión guaraní conoce una reedición de 1879 hecha por la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro bajo el título de *Manuscripto Guarani da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro sobre a Primitiva Catechese dos Indios das Missões* (de aquí en más *Primitiva Catechese*). La edición, a cargo del tupinista brasileño Baptista Caetano de Almeida Nogueira, cuenta con traducción portuguesa y es acompañada de una introducción y de un esbozo gramatical a cargo del propio traductor[2].

La existencia de la versión portuguesa del original guaraní, y por otra parte de un original español sobre el que se efectuó la traducción guaraní, configura una interesante posibilidad de construir datos en torno al objetivo que nos ocupa, que es el de identificar las transformaciones y continuidades del discurso guaraní en las reducciones[3]. Así, todos los desvíos con respecto al original español (por parte del *Aba Reta*) y con respecto al original guaraní (por parte del *Primitiva Catechese*) nos permiten identificar estructuras textuales que "se dicen de otra manera" en la lengua receptora, y con esto elaborar hipótesis sobre determinantes culturales que habrían operado en el proceso de traducción.

La traducción al guaraní de la *Conquista Espiritual* habría servido a diferentes objetivos, siendo el más evidente el permitir a los padres material de lectura en guaraní para la práctica de la lengua. La decisión se vincula también a la necesidad de brindar a los indígenas una memoria histórica de las reducciones, puesto que ya se contan con una identidad política clara en el marco del mundo colonial. A este objetivo se suma además el del adoctrinamiento, pues como se sabe la *Conquista Espiritual* es en sí, pese a su intención de cónica histórica, un texto moralizante, acompañado también de elementos sobrenaturales de raigambre cristiana.

La narración y los diálogos

Lo primero que llama la atención sobre el *Aba Reta* es la cantidad de parlamentos en estilo directo que lo componen, casi seis veces más que en el original español. Este hecho coincide perfectamente con el *Guarinihape Tecocué,* que posee un sinnúmero de situaciones dialogadas (cf. Cerno 2016, Guarinihape Tecocue 2015 [1705]). En el *Aba Retá,* para los tres primeros capítulos, que es lo que constituye

2 De la traducción guaraní Montoya existe otra versión, realizada en San Borja en 1737, aunque no idéntica a la del códice de Río de Janeiro. Este segundo manuscrito consta actualmente en la biblioteca Jagellońska de Cracovia. Una edición crítica de ambos manuscritos está prometida por Manfred Ringmacher de la Academia Humoldt de Berlín, que irá a ilustrarnos en breve acerca de lo que podemos llamar el "affaire" de la *Conquista Espiritual* en guaraní (Ringmacher 2006 y 2014). Nuestro estudio se basa en el códice de Río de Janeiro.

3 Posibilidad que lamentablemente no tenemos con un texto monumental como el *Guarinihape Tecocue*, del cual, si hubo un original español, éste permanece hasta ahora desconocido.

el corpus de este trabajo, hemos contado 34 citas directas, mientras que en el original español esto corresponde a 6 parlamentos (el *Primitiva Catechese* cuenta por su parte con 31). Las desviaciones y desfasajes entre los textos puede ser de diferentes tipos. En la Tabla 1 presentamos la cantidad de emisiones en estilo directo (D) y estilo indirecto (I) en los capítulos 1, 2 y 3 del *Aba Reta*, en comparación con los correspondientes momentos narrativos en *Conquista Espiritual* y en el *Primitiva Catechese* de Almeida Nogueira:

Tabla 1. Discurso directo y discurso indirecto en *Aba Reta*:comparación

texto tipo tipo	*Conquista Espiritual*	*Aba Reta*	*Primitiva Catechese*	total
1	Ø	D	D	15
2	I	D	D	9
3	D	D	D	6
4	Ø	D	I	3
5	Ø	D	Ø	1
6	I	I	I	1
Total (D)	6	34	31	

En la última fila sumarizamos el total de emisiones en estilo directo (D). En *Aba Reta*, con 34 casos, la cifra es mucho mayor que en el original español (6 casos), pero también con respecto a la traducción de Almeida Nogueira (31 casos). Las filas de arriba muestran el tipo de correspondencias entre los textos según la operación (D, I, Ø) efectuada en los pasajes correlativos, en donde puede haber discurso referido[4] (D, I) o bien narración pura (Ø). El tipo de correspondencia que más abunda es expresado por la primera fila (tipo 1), donde se lee que existen 15 fragmentos en donde los traductores del *Aba Reta* optan por el estilo directo en pasajes que en Montoya son dominados por la voz narrativa principal. El segundo tipo corresponde a discurso indirecto en Montoya, traducido como discurso directo en el *Aba Reta*. Es una operación abundante y muestra que el guaraní opta siempre por estilo directo. El tercer tipo corresponde a la traducción "fiel" de Montoya, es decir, con estilo directo para los momentos de estilo directo en el original español. El *Primera Catechese* sigue hasta aquí a pies juntillas la versión guaraní. Pero en los siguientes tipos se desvía: en (4) y en (5) Almeida Nogueira evita el estilo directo de la versión guaraní y traduce con estilo indirecto en un caso (tipo 4), y en el otro (tipo 5) con Ø, es decir, evitando el discurso referido. El tipo 6 es el único caso de fidelidad de parte del traductor de *Aba Reta* al estilo indirecto en la obra de Montoya.

Notemos que éste es también el único caso de discurso indirecto en nuestro corpus guaraní. Frente a la posibilidad de referir a otro discurso, el guaraní opta en casi todos los casos por el estilo directo,

4 Llamamos discurso referido a todo enunciado E1 que hace referencia en un contexto C1 a un enunciado E2 dicho en un contexto C2. El grado de "transparencia" de E1 con respecto a la reproducción de E2 es de al menos dos grados: si E2 se enuncia poniendo como referencia el contexto C2, hecho que se evidencia por las palabras deícticas (demostrativos, tiempos verbales, etc.) el emisor aplica el estilo indirecto (p.e. *dijo que me fuera de allí*). Si E2 se enuncia con la referencia deíctica de C2, entonces el emisor aplica el estilo directo (p.e. *dijo "vete de aquí"*). El emisor puede también aludir a E2 con menor explicitación del contenido (p.e. *me dijo cosas desagradables*) entonces no hay cita textual ni tampoco discurso referido.

abrumadora superioridad que a nuestro modo de ver no responde a una decisión de los traductores sino a una imposición de la pragmática de la lengua nativa. En el guaraní indígena el modo que adopta el discurso referido es la cita directa y nuestra experiencia con el guaraní criollo nos confirma esta idea. Para el mbyá guaraní dice Dooley: "em guarani mbyá as citações diretas ocorrem bem mais do que em portugês ou inglês [...] A escolha entre os dois tipos de citação indica que as citações diretas constituem o padrão"(Dooley 2006: 124-125). "Enquanto no português o pensamento citado é geralmente relatado através da citação indireta (pensei que eu não iria em vez de Pensei "não vou"), em guarani mbyá é geralmente relatado através da citação direita" (Dooley 2006: 126). En el guaraní reduccional hallamos una referencia en el *Arte* de Restivo, que a nuestro modo de ver constituye una importante evidencia de proximidad pragmática entre el guaraní indígena y el guaraní reduccional. Refiriéndose a la transmisión de recados, afirma el autor: "Esto mesmo se ha de observar todas las vezes que se ha de explicar alguna cosa dicha ó mandada &c. rifiriendo en la oración las mesmas palabras que dixo ó con que se mandó &c. E.G. *equá Tupãope, checĭ ague namboayeî ,* no cumpí lo que me dixo mi madre de yr á la Iglesia, en que refiere las mismas palabras de su madre que fueron *equa Tupãope* cuyo sentido literal es vete á la Iglesia que fue lo que me dixo mi madre, no cumplí" (Restivo 1892 [1724]: 125).

Queremos entonces formular dos hipótesis, teniendo en cuenta también la cantidad de diálogos en el *Guarinihape Tecocue*: 1) que el estilo directo en la narrativa histórica en guaraní no es una mera estrategia impuesta por los jesuitas para la amenización del discurso, sino una convención discursiva tradicional del guaraní, sin la cual el discurso no se adaptaría a los cánones de recepción de los indígenas, también destinatarios de estos textos. 2) Que la cantidad menor de estilo directo en la traducción portuguesa se debe a una adaptación del discurso guaraní a las convenciones del lector moderno, pues la traducción fiel del estilo directo guaraní escaparía de las expectativas creadas en torno al género de la crónica histórica según la percibe el traductor brasileño. Almeida Nogueira, si bien ha volcado en discurso directo la mayoría de los parlamentos de este tipo del texto guaraní, percibe que no debe ceñirse tan fielmente a la estrategia de su original si no quiere desatender las convenciones del género en la cultura a la que él y sus lectores responden, que es la sociedad lusófona moderna, para el caso poseedora de una tradición escrita multisecular.

Ahora nos preguntamos qué función cumplen los parlamentos de estilo directo en el texto guaraní. Veamos ejemplos de *La Conquista Espiritual* comparándolos con el *Aba Reta*. El siguiente ejemplo relata la instancia en que el padre Simón Maceta busca contrarrestar la predominancia del cacique Taubycy sobre los indígenas y quiere convencer a éstos de que participen de una procesión. En (1.a) leemos el original español, en (1.b) la versión guaraní seguida de mi traducción:

> (1.a)
> "Con esto cobrò [Taubycy] fama de tal suerte, que llegandose el dia de Corpus Christi, apercibio el Padre Simon la gente, para que nadie saliesse del pueblo, hasta passada la fiesta: este Taubici [sic] por el mismo caso le dio deseo de irse del pueblo hâzia el suyo, y conuocando que le acompañasse determinò su ida. Auisoles el Padre a el, y a los demas, y principalmente a los que ya eran Christianos, que viessen primero la procesion, y Missa, y que despues se

fuessen, no lo pudo acabar con ellos, y cõ espiritu zeloso les dixo: *Pues no quereis honrar a nuestro Criador y Señor, y desprecias mis amonestaciones, tened por cierto, que allà donde vais os castigarà muy bien*" (Montoya 1639, 12r, subrayado del autor)

(1.b)

"Obahêmbota ramo Tupâ rerotaguaçu haba Pay Simon omorandu mbĭa peicopa Tabape namboyerobia ruçu Nandeyara range oyabo, Taubĭcĭ nohenducey Pay ñeê, yquĭreỹ ỹmani guetâme, ayebe opareha mbĭa upe gupibe heraha potabo. Pehecha rânge Tupâ heroata haba, haè pe Missa rendu rânge hey Pay ycaray pĭahubae upe, hae ycaray baèrâ upe. Arete guaçu rire yquĩreỹbae oho guetâmene hey chupe rano biña, haete taubĭcĭ hâgêbe ramo mbĭa abe oñemoânge etey oîna, ayebe Pay nahey coỹte ychupe. Ayete panga nape mboyerobiacey Ñandeyara ñande moñangarera, hae co chepemongeta hague napemoâruguaî peîna raè. Pemoherâ eme Tupâ ebapo peyogueraha haguâme pemboaraquaa açĭ haguâma" (*Aba Reta* 1733: 10-11, cf. Almeida Nogueira 1879: 103)

"Cuando llegaba el tiempo de la gran procesión del Corpus el padre Simón dijo a la gente 'Vengan al pueblo, vamos a hacer una gran demostración de fé en nuestro Dios' dijo. Taubycy no quería escuchar las palabras del Padre, su voluntad era la de irse pronto a su pueblo, e incluso invitó a la gente a irse con él. 'Miren primero la procesión del Corpus, y escuchen primero la misa', dijo el Padre a los recién bautizados, y a los que se iban a bautizar. 'Después de la festividad los que quieran vuélvanse a su pueblo', dijo el padre también, pero Taubycy fue más rápido y se llevó a la gente, tanto que el padre dijo así a la gente: 'Si no quieren honrar a Dios nuestro creador, y si no creen en eso que yo les estuve predicando, les va a pasar algo malo, un castigo van a tener dentro de poco'. (Mi traducción del original guaraní)

Una comparación entre los ejemplos (1.a) y (1.b) nos ilustra acerca del talante estilístico de ambos textos. El original español, con un fragmento de estilo directo y otros tantos de estilo indirecto, está lejos de la estructura dramatizada del texto guaraní, con cuatro fragmentos de estilo directo, marcados por los verbos -*morandu* 'informar', -*yabo* 'diciendo', *hey* 'dijo' y *na oyabo* 'diciendo esto' (los verbos "del hablar" o *verba dicendi* han sido subrayados en el ejemplo). La cantidad de estilo directo en el texto guaraní hace pensar que la función del recurso es la dramatización. El estilo directo modifica deíxis del discurso de tal forma que los hechos son presentados con inmediatez temporal y espacial, creando la ilusión de que la acción ocurre en el mismo momento del acto de la recepción. A esta característica universal deben sumarse particularidades del guaraní, donde el efecto llega a ser más vívido si se tiene en cuenta la estructura temporal de la lengua indígena, que no marca obligatoriamente el tiempo pretérito. Así para traducir los *verba dicendi* del fragmento guaraní, podemos siempre elegir el presente, o sea "el padre *dice* así a la gente", y no "el padre *dijo* así a la gente".

La idea de que el uso de estilo directo responde a una función dramatizadora en el texto guaraní se fundamenta también en el recurso al par dialógico, es decir, en citar la voz de los dos participantes del intercambio, con lo que se generan pares correlativos de tipo pregunta-respuesta, incitación-réplica, felicitación-agradecimiento, etc. La otra opción sería pasar una de las voces a Ø o a discurso indirecto, que es la estrategia de Montoya como vemos en el ejemplo (2.a). El fragmento refiere la visita de un mago o *paye* que visita al cacique Maracaná:

> (2.a)
> "Preguntole el Cazique, quien era, y a que venia. Yo, dize, soy el criador de las cosas, el que fertilizo los campos, y el que castiga a todos los que no me creen con varias, y molestas enfermedades" (Montoya 1639: 12v)
>
> (2.b.)
> Maracana oporandu chupe heco rehe Aba pande? Mbaè rehe pânga ereyu raè? oyabo chupe. Opa mbaè moñangare che hey, che aypotaramo oquĭ, haè tembiú cheremimbota rupi ñote oñemoña [...]
>
> "Maracaná preguntó: '¿Quién eres tu? ¿Por qué asunto vienes?' 'Yo soy el crador de todo lo existente' dijo [el mago] 'si yo quiero, llueve, y las plantas [de alimentos] sólo crecen por mi voluntad [...]" (mi traducción, cf. tb. Almeida Nogueira 1879:105)

Como vemos, la opción estilo indirecto-estilo directo de Montoya en (2.a) se transforma en los dos parlamentos de estilo directo de la traducción guaraní. Un ejemplo idéntico ocurre también en el caso del plantador de caña de azúcar que se queja de un robo ante el cacique Taubycy (cf. Montoya 1639: 12r; Almeida Nogueira 1879: 102-103).

> Pero el uso de estilo directo no se agota sólo en la función dramatizadora. Descubrimos en otros casos una función diferente, asociada con la descripción de fenómenos para cuya comprensión se requiere una perspectiva diferente de la del narrador. La llamamos función interpretativa. El capítulo § 3 de la versión guaraní, correspondiente al § 10 del original español, está dedicada a las prácticas ancestrales de los indígenas. Aquí hallamos parlamentos como el siguiente:
>
> (3.a)
> "Conocen el tiempo de las sementeras por el curso de las cabrillas. Tenian por muy cierta doctrina, que en el cielo ay vn tigre, o perro muy grande, el qual en ciertos acontecimientos de enojo se comia la Luna: y el Sol, que son los que llamamos eclipses, y quando sucedia mostrauan sentimiento, y admiracion" (Montoya 1639: 13r-v)

(3.b)
Yaçĭ tata Eichuyaba rehe omaêramo oiquaa ara açe ÿbape yagua rete, Coterâ yaguaruçu reÿme, haè oñarobe ramo Yaçĭ haè quaraçĭ ou hey. Aypo ramo Yaçĭ, Coterâ quarahĭ oñemopĭtû ramo omboaçĭ ete Yagua ou Yaçĭ Yagua ou quaraçĭ oyabau

"Al mirar el paso de las estrellas de las siete cabrillas [los indígenas] conocen el tiempo de sembrar, 'en el cielo hay un jaguar, o un perro grande, y al enojarse come a la luna y al sol' dicen. Y entonces cuando la luna, o el sol, se oscurecen, 'se enojó mucho el jaguar, comió a la luna, el perro, [comió] al sol' dicen con apasionamiento". (mi traducción, cf. Almeida Nogueira 1879: 108)

A diferencia del fragmento guaraní en (3.b), donde oímos las voces de los propios indígenas, en el correspondiente al original español en (3.a) hay una referencia a la "doctrina" indígena y es el narrador quien se encarga de la descripción de su contenido. El referido capítulo § 3 del *Aba Reta* abunda en este tipo de estrategias. Aquí va un nuevo ejemplo, referido a las creencias sobre el alma de los difuntos:

(4.a)
Chatepaco ÿbĭquape oromoî uca ramo y caray baè cue reôngue y yatĭ eÿmobe oñemboya çapĭa guaîbî amo, haè opĭrupê catupĭrĭ ogueroqua boy ÿbĭcua rupi acoi mbaè renohêha rapicha: aiporamo omanô baè cue ângue oguenohê Guaibî opĭrupême hey hechacarae.

"Así se vió que, cuando íbamos a hacer enterrar el cuerpo de un español, antes que ya fuera cubierto se acercó una vieja, quien pasó por la sepultura un bonito cedazo que tenía, como si sacara algo. 'Haciendo esto la vieja extrae el alma del difunto' dijo uno que estaba mirando" (mi traducción, cf. Almeida Nogueira 1879: 110-111)

(4.b)
"Y quando a los Christianos enterrabamos en la tierra, acudia al dissimulo vna vieja con vn cedaço muy curioso, y pequeño, y muy al dissimulo traìa el cedaço por la sepultura, como que sacaua algo, con que dezian, que en el sacauan el alma del difunto, para que no padeciesse enterrada con su cuerpo" (Montoya, 1639: 14r)

Al igual que en el ejemplo anterior, en el texto guaraní (4.a) se da la voz a los propios indígenas para explicar un fenómeno que es ajeno a la perspectiva del narrador principal. En el original español la voz indígena aparece en discurso indirecto (4.b)

No queremos decir con esto que la versión guaraní estuviera organizada a partir de una estructura dialogada. Lejos está el texto de aproximarse a la cantidad de diálogos del *Guarinihape Tecocue,* y más aún de la organización superestructural de textos como el *Manuscrito Gülich* . No obstante el discurso directo es recurrente a lo largo del *Aba Reta*. Que el estilo directo ha sido una opción casi ineludible

para los jesuitas que tradujeron el texto se descubre desde el principio. El primer párrafo de un texto constituye el momento que inaugura el acto comunicativo y define los elementos propios del género, estableciendo con ello el tipo de relación que van a establecer emisor y receptor a lo largo del acto de lectura. Por eso suponemos que en él los traductores habrían puesto todo su esmero. En él leemos:

> (5.a)
>
> Y̆ma etey raco Pay guaçu Peru yapegua ombou porara Paraguaў retâme Pay amo Poromboe harâ oñemoenda yepe raco ebocoi rupi Pay oporomboè porombucu ramo, hae aete ape yaico yepi na oyabo ruguaŷ Roў mbobĭ rupi ñote oñemombĭta rire ramo oyacaho yebĭ oyogueru hague cotĭ oyogueraha yebĭbo. Pay Thomas Fildi herabaè ñote opĭta Pay rogue râârô haramo, meguaŷ ára amopĭpe Pay reta ou yebĭ corupi Tupâ oipota ramo. Ycaray eў baè reta corupigua mboe rerecobone oyabo.
>
> "Hace tiempo ciertamente el obispo del lugar llamado Perú quería con mucho anhelo mandar a la tierra del Paraguay padres que predicasen, que aunque hicieron su asentamiento por estos lados predicaron en el ínterin, no diciendo 'quedémonos siempre aquí'. Sólo después de haberse quedado por unos años se mudaron viniendo y yéndose de nuevo. Sólo un padre llamado Thomas Fildi se quedó esperando el regreso de los padres, diciendo 'quizás algún día si Dios quiere los padres regresen para predicar a los indígenas paganos' (mi traducción, cf. Almeida Nogueira 1879: 93).
>
> (5.b)
>
> "Los Padres prouinciales del Piru embiarõ algunos Padres por via de mission a la ciudad de la Assumpcion [...], en donde hicierõ casa, predicaron, y exercitaron los ministerios de la Cõpañia por algunos años; pero como los superiores no pudiessen visitar esta residencia, por la longitud de la tierra, la deshizieron, llamando a los Padres, solo vno, llamado el Padre Tomas Fildi [...] fue detenido alli con prouidencia del cielo, para guarda de nuestra casa y Iglesia [...] con la esperança que siempre tuuo de que auia de ser bien ocupada de nuestros Religosos, que auian de acudir a la mies de Indios Gentiles" (Montoya 1639: 4v)

Notamos aquí que los pasajes en discurso referido de la versión guaraní (5.a) no corresponden a ningún pasaje de la versión española (5.b). Se trataría pues de decisiones del traductor, que parece operar en esto con autonomía del original[5]. Nótese por su parte que Almeida Nogueira descree en este pasaje de una traducción literal. El tupinista brasileño decide evitar la particularidad pragmática del estilo directo guaraní, suaviza las voces de los actores y da predominancia a la voz del narrador. Suponemos que

5 Debe decirse que el primer caso de cita directa de (5.a) corresponde a una comparación condicional irreal en guaraní, expresada con el verbo negado *na oyabo ruguay* y que equivale al español *como si no* más verbo subjuntivo, (p.e. *como si no fuera perezoso está trabajando*, en guaraní reduccional "diciendo 'no soy perezoso' está trabajando"). Según sabemos esta forma de expresar una comparación irreal condicional es en guaraní más bien una exigencia de la lengua, a nivel del sistema, y no una opción a nivel del uso (cf. Restivo 1724: 196 ss). La segunda cita en (5.a) sí es un auténtico parlamento en estilo directo, introducido por la voz *meguaî* 'ojalá, quizás' y rematada con el *verbum dicendi oyabo* 'diciendo'

busca así amoldarse a estructuras más típicas de una crónica de tradición europea (en la que también se inscribe Montoya (cf. ejemplo 5.b):

> (5.c)
> "Já en tempos antigos o bispo residente no Perú se-exforçára em mandar vir para as terras Paraguayas alguns padres catechistas, que as gentes por aquelles logares existentes fossen diuturnamente instruindo, não pretendendo porém que ahi ficassem para sempre. [...] O padre Thomaz Fildi unicamente ficou tomando conta da casa dos padres, considerando que talvez para alli voltassem alguns padres, si Deus o-quizesse, a fim de irem doctrinando o gentio" (Almeida Nogueira 1879: 93)

Los rasgos del discurso de la historia en guaraní

Entramos asi en una reflexión sobre el vínculo entre las estructuras narrativas, los géneros discursivos, y los diferentes contextos culturales en que estos últimos cumplen la función que les había sido destinada. Que el estilo indirecto o la narración monológica (a cargo de una sola voz) no forman parte de las formas de narrar la historia en guaraní queda parcialmente demostrado con lo visto hasta ahora, a lo que sumamos nuestro estudio sobre el *Guarinihape Tecocue* que a continuación repasaremos[6]. Por otra parte, que el diálogo y el uso de estilo directo no corresponde al género histórico en la cultura europea nos lo dicta nuestra propia experiencia, pero creemos queda también confirmado por la comparación efectuada en este trabajo.

En un estudio anterior nos hemos aproximado al *Guarinihape Tecocue* a fines de comprender los mecanismos que lo constituían como discurso histórico (Cerno 2016). En comparación con dos fuentes coloniales relativas al mismo acontecimiento[7] planteamos la existencia de tres criterios externos, o sea transculturales, en vistas a observar cómo definen su especificidad los textos en estudio. Estos criterios externos fueron: a) uso de elementos modalizadores, es decir de palabras que indiquen la posición del escritor en torno al estatuto de verdad del enunciado; b) referencias a fuentes de información, que pueden ser primarias, en el caso del narrador testigo, o secundarias si se trata de fuentes escritas o de testigos diferentes del narrador, y c) estrategias de discurso referido, por ejemplo si el narrador cita textualmente testimonios o documentos, o bien si los parafrasea mediante la técnica del estilo indirecto. Nuestro estudio ha mostrado que el *Guarinihape Tecocue* se diferencia de las fuentes españolas sobre todo en este tercer criterio y por su apelación al discurso directo[8]. *Guarinihape Tecocue* es un texto altamente dialógico

6 Esta última suposición debe sin embargo ser contrastada con corpus nuevo, incluyendo por lo menos la traducción de la *Historia* de Techo y otras obras dedicadas al plano de lo temporal. La ciencia se ha ocupado hasta el momento muy poco de los escritos del guaraní reduccional, en parte debido a la conocida "barrera lingüística" que estos suponen para el investigador.

7 Es decir las relativas al segundo desalojamiento de los portugueses de Colonia de Sacramento en 1704 y 1705. Las dos fuentes españolas son la *Relación del sitio* de 1705 y la *Relación historial* del mismo año. Cf. Thun *et al* 2015: III ss para mayores detalles.

8 El primer criterio, de modalización discursiva, lo cumplen tanto el texto guaraní como las fuentes españolas, *Guarinihape* con el uso de partículas como *raco* 'testificado', *raè* 'hipótesis', *po* 'oído/visto de lejos', etc., en tanto las fuentes españolas con adverbios *sin duda, se supo, nos constaba, como que* [=como si], etc. En cuanto al criterio b), tanto el texto guaraní como las fuentes españolas definen un narrador testigo (si bien con diferentes grados de explicitación), p.e. "todos nosotros estábamos mirando" y autoreferencias pronominales en *Guarinihape Tecocue* (2015 [1705]: 132, cf. también Thun *et al* 2015: LI-LII), "Relacion [...] escrita por vn svgeto que se hallò en el sitio" en la *Relacion historial* (1705: frontispicio), "señal evidente de estar [los portugueses] noticiosos de nuestro arribo" (*Relacion del sitio* 1705). Con respecto al criterio c) las fuentes españolas apelan siempre al estilo indirecto: "El cabo comandante pidiò al Superior

donde se cita permanentemente la voz de los actores. En las fuentes españolas no hay nada de esto y los narradores eligen el discurso indirecto como forma general del discurso referido[9]. Nuestra comparación entre el *Aba Reta* y su original español nos da resultados parecidos. Los textos guaraníes prefieren el estilo directo y esto indicaría que la referencia a hechos del pasado se efectúa por vía de la reproducción directa del habla, estrategia que cumple a nuestro modo de ver una función dramatizadora, vinculada a la escenificación de los hechos, pero en ocasiones también una función interpretativa, vinculada a exigencias de posicionamiento narrativo frente a la veracidad de los hechos. Esta estrategia actuaría en relación con el despliegue de las partículas conversacionales y evidenciales del guaraní, tema de gran importancia que excede el objetivo de esta exposición pero que hemos mostrado en referencia al escrito sobre Colonia del Sacramento (Cerno 2016).

Conclusiones

La representación directa del discurso referido parece constituir un límite entre el discurso histórico (científico) y el discurso ficcional (literario) en nuestras sociedades modernas. En la sociedad reduccional parece que el mismo constituye un rasgo concomitante de la crónica histórica escrita en guaraní. Si bien estas crónicas fueron redactadas muy posiblemente por jesuitas y no por indígenas, en esta exposición hemos mostrado elementos que permiten suponer que el uso de esta estrategia responde más al gusto indígena que a los cánones europeos de la historiografía de la época. Los jesuitas habrían encontrado con el discurso directo la posibilidad de satisfacer al auditorio indígena, contando al mismo tiempo con un recurso para el aprendizaje y ejercitación de la lengua coloquial por parte de los padres principiantes. Si esto es así, el discurso histórico reduccional en guaraní sería, junto con otros textos de lo temporal, un lugar de compromiso y negociación entre la cultura indígena tradicional y la cultura europea representada por los jesuitas. Tales ideas, no obstante, deben considerarse provisionales hasta tanto no se analice un corpus mayor de textos guaraníes.

Referencias bibliográficas

[Aba Reta] Anónimo. 1754 [1733]. *Aba Reta Aba reta y caray eỹ bae cue Tupã ynemboaguĭye uca hague Pay de la Comp. de Jhs. poromboeramo ara cae P. Antonio Ruiz Ycaray eỹ baè monguetaĭpĭ hare oiquatia Caray ñeê rupi ÿma cara mbohe haè Pay ambuae Ogueroba Aba ñeê Año de 1733 pĭpe S Nicolas pe*. [ms. hecho en] Santa Ana, 1754, Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, I 15, 2, 11.

Padre Ioseph Mazò, hiziesse que los Indios fuessen muy bien armados (*Relacion historial* 1705: 13v), "à que respondió el Portugués, que nuestro gobernador se las particaipasse para conferirlas [capitulaciones], y que en el interin hubiesse cessación de armas" (*Relacion del sitio* 1705). En el *Guarinihape Tecocue* el recurso a la cita indirecta existe (p.e. *Eupepe Pay omombeú Portugues estancia Caray ypĭcĭ hague* 'ahí el padre contó que un español de una estancia portuguesa fue tomado prisionero', op.cit. 3-4) pero su uso está lejos de ser significativo.

9 Con la sola excepción de la *Relacion historial*, que cita directamente al español Pablo Hernández cuando habla con los guaraníes "en su propio idioma". Este uso de estilo directo tiene, a nuestro modo de ver, una función más bien metalingüística. Se intenta reproducir un discurso que quiere aproximarse por imitación a la lengua de los indígenas (cf. Thun *et al* 2015: LXII, *Relacion historial* 1705: 15r, Cerno 2016: 12)

Adoue, Cecilia, Mickaël Orantin y Capucine Boidin, "Diálogos en guaraní, un manuscrit inédit des réductions jésuites du Paraguay (XVIIIe siècle", En: Nuevo Mundo Mundos Nuevos, [en línea] http://nuevomundo.revues.org/68665; DOI : 10.4000/nuevomundo .68665

Almeida Nogueira, Baptista Caetano de. 1879. *Manuscripto Guarani sôbre a primitiva catechese dos Indios das Missões. Obra composta em castelhano pelo p. Antonio Ruiz Montoya, vertida para guarani por outro jesuita, e agora publicada com a traducção portugueza, notas, e um Esbôço grammatical do abanheem pelo Dr. Baptista Caetano de Almeida Nogueira. Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 6, fasc. 1. Typ. G. Leuzinger & Filhos, [en línea] http://biblio.etnolinguistica.org/nogueira_1879_manuscripto

Bajtín, Mijaíl M. 1998 [1979], "El problema de los géneros discursivos". En: *Estética de la creación verbal*, Buenos Aires, Siglo XXI, 248-293

Cerno, Leonardo. 2016. "Evidencialidad y discurso referido en *Guarinihape Tecocue* (1705)". Ponencia presentada en el coloquio *Temps, espace et société dans les langues autochtones d'Amérique du Sud à l'époque coloniale*, 8-9 de febrero, 2016, Université Sorbonne Nouvelle, Paris 3. Texto inédito.

Cerno, Leonardo y Franz Obermeier. 2013b. "Nuevos aportes de la lingüística para la investigación de documentos jesuíticos de los siglos XVII y XVIII". En: *Folia histórica del Nordeste*, n° 21, 33-56.

Dooley, Robert A., 2006, *Léxico Guaraní: Dialeto Mbyá. Introdução, esboço gramatical e referências.* Cuiabá, MT: SIL, [en línea] http://sil.org/americas/brasil/publcns/dictgram/GNDicInt

Guarinihape tecocue – *Lo que pasó en la guerra. Memoria anónima en guaraní del segundo desalojo de la Colonia del Santo Sacramento / Uruguay de los portugueses por los españoles.* 2015 [hacia 1705]. Edición crítica en transliteración diplomática con traducción al castellano, introducción y notas por Harald Thun, Leonardo Cerno y Franz Obermeier. Kiel: Westensee Verlag.

[Manuscrito Gülich]. Anónimo. [s/a.]. 1878. *Abschrift eines im Privatbesitz des Herrn von Guelich befindlichen handschriftlichen Guaraní = Fragmentes im Auftrage von Julius Platzmann für Herrn Dr. Karl Henning angefertigt durch Emanuel Forchhammer Leipzig, im März 1878*. Penn Library – Museum Library, Philadelphia. Berend – Brinton Linguistic Collection. Ms. Coll. 700, Item 215.

Montoya, Antonio Ruiz de. 1639. *Conqvista espiritval hecha por los religiosos de la Compañia de Iesus, en las Prouincias del Paraguay, Parana, Vruguay, y Tape*. Madrid: Imprenta del Reyno, [en línea] http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/18espiritual-hecha-por-los-religiosos-de-la-compania-de-iesus-en-las-provincias -del-paraguay-parana-uruguay-y-tape/

Neumann, Eduardo Santos. 2005. *Práticas letradas guaraní: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)*. Tesis doctoral. Universidade Federal do Rio de Janeiro. En línea: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=107879

Neumann, Eduardo. 2007. "A escrita dos guaranies nas reduções: usos e funções das formas textuais indígenas – século XVIII". Topoi, v. 8, n. 15, jul-dez 2007, p. 49-79.

[Primitiva Catechese], véase Almeida Nogueira 1879.

Restivo, Paulo. 1892 [1724]. *Linguae Guarani Grammatica Hispanice a Rev. P. Jesuita Paulo Restivo secundum libros Antonii Ruiz de Montoya* [...] [Arte de la lengua guaraní]. Edición de Christian Friedrich Seybold. Stuttgart: Kohlhammer.

Relacion historial. [1705]. *Relación historial de los svcessos de la guerra de San Gabriel y desalojamiento de los Portugueses de la colonia del Sacramento Provincia del Río de la Plata, desde principios de Jvlio del año 1704, hasta fines de Marzo de 1705*. Lima: con licencia del Real Gobierno, 1705. En línea: http://bibliotecadigitalhispanica.bne.es:80/

Relacion del sitio. [1705]. *Relación del sitio, toma, y desalojo de la colonia, nombrada el Sacramento* en que se hallavan los Portugueses desde el año 1680, en el Rio de la Plata à vista de las Islas de S. Gabriel. Lima: Imprenta Real de Joseph de Contreras, 1705. [Impresión paralela: En Madrid: Por A. Bizarròn, 1705]. Facsímil de la edición de Lima con prólogo de Rafael Schiaffino en: *Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay*, tomo VI, no. 1, 1928, 197-206.

Ringmacher, Manfred. 2006. "La Conquista Espiritual del Paraguay en guaraní clásico como objeto de conquista filológica". En: Dietrich, Wolf y Symeonidis, Haralambos (eds.). *Guaraní y "Mawetí-Tupí-Guaraní". Estudios históricos y descriptivos sobre una familia lingüística de América del Sur*. Münster: Lit Verlag, 223-239.

Ringmacher, Manfred. 2014. "Classical Guarani beyond grammars and dictionaries: on an 18th century Jesuit manuscript". En: *Stuf* 67(2), 229-246.

Techo [por error señalado como "Fecho"], Nicolas del [,] padre da Companhia de Jesus. *História do Paraguai em guarani*. s.l., s.a., 37 p., Ms. de la Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Thun, Harald. 2003. "La evolución de la escripturalidad entre los indígenas guaraníes" En: Ridruejo, Emilio y María Fuentes (org.). *Simposio Antonio Tovar sobre lenguas amerindias*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 9-23.

Thun, Harald, Leonardo Cerno y Franz Obermeier. 2015. "Introducción". En *Guarinihape tecocue – Lo que pasó en la guerra*. Op. cit. I-LXXVIII.

Wilde, Guillermo. 2014. "Adaptaciones y apropiaciones de una cultura textual de frontera: impresos misionales del Paraguay Jesuítico". En: *História Unisinos*. 18(2):270-286, Mayo/Agosto 2014, [en línea] http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/ viewFile/htu.2014.182.06/4206

MARINA GRIS DA SILVA
Bacharela em História
Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGH/UFRGS)
marinagris@gmail.com

"MEJOR LO EXPRESSARÁ TODO CHRISANTO NERANDA...": LA INSTRUMENTALIZACIÓN DE UN RELATO INDÍGENA POR JESUITAS A MEDIADOS DEL SIGLO XVIII (PARAGUAY, 1754-1760)

Resumen
Con el objetivo de comprender como se daban las prácticas de escritura en las misiones jesuíticas del Paraguay a mediados del siglo XVIII, en la coyuntura de los sucesos causados en la región de los 30 pueblos de guaraníes por el advenimiento del Tratado de Madrid, este trabajo analizará la instrumentalización y difusión de un texto redactado por Chrisanto Neranda, un mayordomo indígena de la reducción jesuita de San Luis en el año de 1754, a propósito de sus vivencias como prisionero de los portugueses a lo largo de aproximadamente tres meses. El relato escrito por este indígena es referido en muchos textos producidos por jesuitas, que lo utilizan como apoyo a su argumentación en favor de la propia conducta en los eventos de la "Guerra Guaranitica". De esa manera, dada la importancia de considerar las diversas dimensiones sociales de la escritura - y, en este ámbito, los procesos de recepción, difusión y conservación de los textos, no apenas sus contenidos informativos o su producción -, se investigará documentos producidos por curas, entre 1754 y 1760, que refieren o mismo transcriben el texto de Chrisanto, buscando establecer consideraciones más amplias acerca del papel de la escritura en este contexto.

Introdução

Na primeira metade do ano de 1754, em meio aos conflitos desencadeados na região das missões jesuíticas cujo território fora afetado pelas determinações do Tratado de Madri, firmado entre as coroas ibéricas em 1750, destacam-se os enfrentamentos que se produziram entre indígenas e portugueses nos arredores da fortificação do Rio Pardo, estabelecida por estes últimos a partir de 1752 - em território pertencente à estância de São Luís - justamente para apoiar os trabalhos demarcatórios. Considerando que estes sucessos foram referidos em escritos de jesuítas, autoridades espanholas e portuguesas, e inclusive de indígenas, além de serem interpretados por estes sujeitos de maneiras diversas, em argumentações muitas vezes opostas, pode-se dizer que tiveram uma grande repercussão no contexto missioneiro. Entre estes escritos, destaca-se um minucioso relato produzido entre a segunda metade de 1754 e o início de 1755 por Chrisanto Neranda, mayordomo (ou administrador) letrado da redução de São Luís, um Guarani que teria estado diretamente implicado em parte destes acontecimentos.

No início de maio de 1754, depois do fracasso de uma expedição anterior, Chrisanto e outros cinquenta e dois missioneiros foram capturados pelos portugueses durante um destes enfrentamentos nas redondezas do forte do Rio Pardo. Após um curto período de cativeiro, estes indígenas foram levados a Rio Grande em uma embarcação, vivenciando diversas privações e sofrimentos ao longo da viagem, e inclusive participando de um motim frustrado, no qual diversos missioneiros pereceram ou ficaram feridos. Ao chegarem a Rio Grande, foram mantidos prisioneiros até aproximadamente meados de julho de 1754, passando por interrogatórios a respeito da vida em redução e por tentativas de cooptação ao lado lusitano, até os sobreviventes serem finalmente libertados e retornarem às reduções. Após seu regresso a São Luís, este indígena teria redigido um texto em idioma guarani no qual relatava as suas vivências

inusitadas e traumáticas. Este original – até onde se sabe – não sobreviveu, mas o texto de Chrisanto foi traduzido ao espanhol - pelo menos em duas ocasiões, acredita-se -, e destas traduções podemos encontrar cópias e referências em outros documentos, sobretudo de autoria de padres jesuítas.

Neste trabalho se buscará analisar justamente esta difusão e instrumentalização do relato de Chrisanto Neranda, enfatizando não apenas seus conteúdos informativos ou os elementos que concernem à sua produção, mas prestando atenção também aos processos de recepção, reprodução e conservação em que este texto esteve envolvido, considerando as diversas dimensões sociais da escrita. A importância de analisarmos a escrita a partir de uma perspectiva que leve em consideração o conteúdo sociocultural destes registros é apresentada por diversos autores, que ressaltam a relevância de se compreender as práticas da escrita e os textos como produto humano, social e histórico (ver Amelang, 2003; Castillo Gómez, 1999 e 2003; Goody, 2003; Petrucci, 1999 e 2003; Viñao Frago, 1996). É preciso, portanto, atentar ao contexto político, econômico, social e cultural no qual os escritos se inserem, e buscar evitar uma história da escrita dissociada das conjunturas sociais da produção e utilização dos textos, ou que desconsidere a variedade dos seus usos e funções.

Nesse sentido, certos pesquisadores e pesquisadoras concentram-se no estudo das implicações sociais e linguísticas da inserção da escrita em contextos povoados por sujeitos indígenas, buscando compreender os usos destinados a esta tecnologia e as possibilidades que o domínio da escrita sugere, sem deixar de considerar as diferentes conjunturas sociais, culturais e históricas (ver Cerno e Obermeier, 2013a e 2013b; Saito, 2005; Meliá, 2010; Couchonnal e Wilde, 2014). Em relação às reduções jesuíticas do Paraguai, abrangendo o período do Tratado de Madri e da expulsão da Companhia de Jesus, esta questão é abordada nos trabalhos de Eduardo Neumann[1], que analisa os usos, funções e práticas da escrita nas Reduções do Paraguai durante os séculos XVII e XVIII, tratando da instrumentalização da escrita entre estas populações nativas durante a experiência reducional e evangelizadora, bem como os momentos, maneiras e objetivos pelos quais foi empregada (Neumann, 2005).

Visando, então, compreender melhor como se davam as práticas de escrita nas missões jesuíticas do Paraguai em meados do século XVIII e estabelecer considerações acerca do papel desta tecnologia nessa conjuntura, enfatizando sobretudo a escrita de indígenas letrados – nesse caso, mais especificamente a sua recepção e instrumentalização – será feita uma breve exposição acerca do contexto da época, seguida da apresentação do relato atribuído a Chrisanto Neranda, para, por fim, analisar as traduções, cópias e outros documentos que referem ou mesmo transcrevem esse texto, produzidos sobretudo por jesuítas entre 1754 e 1760.

Uma conjuntura atribulada

A produção deste relato deve ser compreendida no contexto do estabelecimento e demarcação do Tratado de Madri, assentado entre Portugal e Espanha em janeiro de 1750, que determinava a troca da Colônia do Sacramento pela região onde se localizavam sete das trinta reduções missioneiras jesuíticas, bem como estâncias destas e de outras reduções, e a remoção dos indígenas reduzidos que viviam nesta localidade. Muitos destes missioneiros se colocaram abertamente contra o abandono do território que

1 Me refiro principalmente à tese "Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII), defendida junto à Universidade Federal do Rio de Janeiro no ano de 2005.

habitavam[2], como é evidenciado nesse episódio vivenciado por Chrisanto Neranda. A oposição era acentuada pelo longo histórico de conflitos em que esta região estivera imersa, dada a condição de fronteira meridional entre os impérios ibéricos na América e a função estratégica de defesa que os habitantes das reduções haviam desempenhado desde muito tempo a serviço da monarquia espanhola (Avellaneda e Quarleri, 2007; Kern, 1982).

O espaço missioneiro, compreendido como fronteiriço, era um terreno de contato, de trocas e de conflitos, sendo, portanto, um local de defrontação de alteridades e de intercâmbios, pois, como observa Guillaume Boccara, a noção de "fronteira" deve remeter a "un territorio imaginado, inestable y permeable de circulación, compromiso y lucha de distintas índoles entre individuos y grupos de distintos origenes" (Boccara, 2003: 63). A instalação de missões em regiões de fronteira se dá justamente pelo fato de serem zonas mais ou menos articuladas ao espaço colonial, na medida em que serviam aos propósitos da administração colonial ao auxiliar na defesa e gestão destes territórios, frequentemente em disputa e cenário de conflagrações (Capdevilla, L.; Obregón Iturra, J.; Richard, N. 2011: 13-14).

Com o advento do Tratado de Madri, ocorre o acirramento desses conflitos, advindos da inconformidade e sentimento de injustiça de alguns indígenas missioneiros em ter que deixar seu território. Neste período é possível observar igualmente uma intensificação das tentativas lusitanas de atração de missioneiros para a sociedade colonial portuguesa, contando com adesões, mas também com rejeições, devido à identificação com a vida em redução (Garcia, 2009), aspecto que é visível nos escritos de Neranda. É, portanto, um momento em que os contatos entre missioneiros e portugueses - que sempre ocorreram nessa região - se tornam ainda mais intensos, criando uma situação de constante defrontação entre estes grupos, fosse esse contato caracterizado pela tensão ou pela negociação.

Outro elemento marcante nesse contexto é o agravamento de tensões entre as autoridades ibéricas – sobretudo portuguesas – e os religiosos jesuítas, na medida em que estes últimos eram frequentemente acusados de serem os responsáveis por incitar a rebelião dos missioneiros. A consciência das implicações que estas acusações poderiam ter fica evidente em escritos de jesuítas como Bernardo Nusdorffer – responsável por uma das traduções do relato de Chrisanto -, que registrou em um diário diversos acontecimentos referentes a esse período, e no qual transparecem preocupações relacionadas à culpabilização dos missionários pela revolta[3]. Havia ainda a circulação de libelos infamantes, como a "Relação abreviada da República que os Religiosos Jesuítas das Províncias de Portugal, e Espanha, estabeleceram nos Domínios Ultramarinos das duas Monarquias, e da guerra, que neles tem movido, e sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portugueses" (1757) - atribuída a Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal –, que inclusive apresentava entre os anexos transcrições de documentos que serviriam como prova da participação dos jesuítas na revolta (Franco, 2005, 249-252). Este e outros textos dessa natureza, por sua vez, motivaram escritos dos jesuítas buscando defender a si mesmos das acusações a que eram submetidos.

Por fim, os acontecimentos dessa época também teriam implicações nas práticas de escrita no contexto missioneiro. Como expõe Neumann (2005), as missões jesuíticas se configuravam como um

2 Embora não todos, visto que as reações dos missioneiros ao Tratado e a suas implicações não foram homogêneas (ver Garcia, 2009).

3 "Relação do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 Povos, desde setembro de 1750 até fins de 1755". In: Manuscritos da Coleção de Angelis - V. VII - Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802). Biblioteca Nacional - Divisão de Publicações e Divulgação, 1969.

espaço de circulação e uso da escrita, a princípio disseminada pelos jesuítas em seus esforços evangelizadores, e sendo empregada com fins administrativos, mas também transcendendo estes fins e sendo instrumentalizada com outros objetivos. O autor observa que o Tratado também acaba influenciando no aumento da produção escrita entre estes indígenas, que passam a extrapolar os fins religiosos e administrativos destinados a ela, e acabam a utilizando com outras finalidades além das mencionadas, como para expressar sua inconformidade ou registrar sua posição diante da situação. Entre estes novos usos da escrita poderia ser incluído o relato de Chrisanto Neranda, inserido neste contexto de crise e conflito que acaba configurando a chamada "Guerra Guaranítica" (1753-1756).

O texto de Chrisanto Neranda

O relato de Neranda pode ser dividido em três momentos, que acompanham o fluxo dos acontecimentos. Ele inicia narrando brevemente a aproximação dos missioneiros à fortificação do Rio Pardo, o combate que ocorreu quando os lusitanos se deram conta desse acercamento, a subsequente captura de 53 indígenas como prisioneiros, e o cativeiro no forte, que teria durado vinte dias. Após, é narrado o transporte dos prisioneiros em uma embarcação, até Rio Grande, e o motim que tentaram levar a cabo durante a viagem; tentativa essa que foi fracassada, e após a qual apenas 14 indígenas sobreviveram. Em seguida, os acontecimentos que sucederam a chegada a Rio Grande são expostos, e Neranda descreve a insegurança a respeito do que seria feito dos prisioneiros, os interrogatórios pelos quais passou, e as conversas - marcadas por (infrutíferas) tentativas de cooptação - com Gomes Freire de Andrada, general português, e os seus emissários. O relato se encerra com a decisão de Gomes Freire de libertar os missioneiros, para que retornassem às suas reduções levando as mensagens e ameaças portuguesas.

De volta à redução, este missioneiro teria então produzido um registro escrito sobre o que vivenciara, e a iniciativa de escrever um relato, bem como o próprio teor do texto, são coerentes com o lugar que Chrisanto ocupava no contexto missional: sabemos que ele desempenhava, no momento da produção do relato, a função de mayordomo[4] da redução de São Luís, portanto devia estar acostumado a empregar a escrita no desempenho das suas atividades. Na tradução do relato realizada pelo jesuíta Bernardo Nusdorffer, o autor é identificado como "un Indio Luisista, q fue uno de estos 53, llamado Chrisanto, de edad como de 40 años, Indio Capax y mayordomo del pueblo"[5].

Essa caracterização enquanto um sujeito "capaz" significava que este Guarani era membro de uma elite indígena missioneira recrutada entre indivíduos que se destacavam pelo talento, habilidades, e por sua conduta e valores exemplares, em consonância com os preceitos cristãos. As autoridades militares, políticas e administrativas das reduções, bem como os ocupantes dos principais cargos dos cabildos indígenas[6], eram selecionadas entre os caciques e seus descendentes, mas também advinham da ascensão

4 Conforme Eduardo Neumann, o mayordomo - ou administrador - era um ofício reconhecido na estrutura administrativa do cabildo, mas, ao contrário do que ocorria com outros cargos, suas funções eram exercidas de forma desvinculada dos demais cabildantes, sem participar das sessões, estando apenas subordinados a esta instituição administrativa. Atuavam como procuradores dos assuntos das reduções, responsáveis pela administração dos seus bens, armazéns e sua produção (2005, 136-137).

5 Archivo Historico Nacional de Madrid. Sección Clero-Jesuítas, legajo 120, caja 2, doc 56. "Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay, cuando acometieron por 2º con otros muchos el fuerte de los Portugueses del Rio Pardo, escribio un Indio Luisista que fue uno de estos 53 llamado Chrisanto, de edad de 40 años, Indio Capax y mayordomo del pueblo, traduxo lo un misionero de la Lengua Guarani en Castellano, San Carlos y febrero 19 de 1755", 1.

6 Instituição administrativa inserida nas reduções no início do XVII, em geral composta por um Corregedor (normalmente um cacique

- favorecida pelos jesuítas - de indivíduos com talentos ou condutas notáveis. Este grupo era vinculado à administração da redução e aos missionários, e provavelmente Chrisanto Neranda - enquanto indivíduo "capaz" - fazia parte dele, na redução de São Luís.

Além disso, este indígena também ocupava outro espaço importante no âmbito da redução: o de congregante. Esta informação é mencionada em uma das versões da tradução de Nusdorffer, constando de uma das respostas que Chrisanto havia dado a Gomes Freire: "yo soy Congregante de S. Miguel y de la Virgen, alla tenemos orden de confessar y comulgar cada mes"[7]. As congregações da Virgem e de São Miguel eram instituições cuja existência era promovida pelos padres, sendo dedicadas ao estímulo da devoção e concentrando indígenas que tinham um papel importante no contexto reducional, que se destacavam pela sua obediência aos preceitos da fé, cumprimento das obrigações espirituais e conduta considerada exemplar. O pertencimento a uma congregação era considerado prestigioso, além de proporcionar uma maior proximidade aos missionários, e os seus membros valiam-se disso para articular interesses e demandas[8]. A boa conduta e devoção cristãs também eram fatores importantes no recrutamento daqueles que ocupariam cargos e posições de destaque dentro das reduções, então é provável que muitos dos indivíduos selecionados fossem congregantes (Martins, 2002).

Dessa forma, a posição de Chrisanto enquanto membro da administração reducional, letrado e congregante se reflete no conteúdo do seu texto, que é marcado por um tom de adesão à vida em redução, à fé católica e aos jesuítas, defendendo-os das acusações lusitanas de que explorariam os indígenas e os manteriam em situação de penúria e sofrimento, ou de que os incitariam à revolta, e rejeitando as ofertas de aliança apresentadas pelos portugueses, como pode ser observado no trecho a seguir:

> "Que vosotros pensais, q en nuestros pueblos nos vestimos assi pobremente, no por cierto, ay andemos vestidos de lienzo muy blanco, quanto mas alla los PP^{s}. usan su misericordia y benignidad con nosotros en todo, dando nos q vestir à todos hombres y mugeres chicos y grandes; de mas desto, nosotros todos q estamos aqui, somos cassados alla, tenemos nuestros hijos y hijas, tenemos nuestras buenas sementeras, y en ellas nuestra buena comida, de nuestras mugeres Solo con la muerte nos hemos de apartar, y assi no conviene de ninguna manera, q aqui nos detengamos mas tiempo[9].

experiente e de confiança do pároco da redução, visto que o padre era o responsável pela indicação desta autoridade e que o seu papel político era bastante importante); Tenente de Corregedor (também indicado pelo pároco); Alcaides; Alferez Real; Regedores; Alguazil Mor; Mayordomo e Secretário - estes últimos sete cargos submetidos a uma eleição anual pelos cabildantes que encerravam seu mandato. Existiam também outras funções importantes dentro da redução, nomeadas pelo cabildo eleito, como sacristão, encarregados dos depósitos, encarregados das corporações e chefes militares (Kern, 1982, 46-52).

7 Real Academia de la Historia, sig. 9/7284, car. 11-12-3-64. "Relacion de lo q sucediò à 53 Indios del Uruguay, quando acometieron por 2.o con otros muchos el fuerte delos Portugueses del rio Pardo, escribiò la un Indio Luisista q fue uno de estos 53. llamado Chrisanto, de edad como de 40 años, Indio Capax y Mayordomo del pueblo, traduxo lo un Missionero dela Lengua Guarani en castellano, año de 1755, p. 7.

8 Jean Baptista cita, entre as funções dos congregantes nas missões, atividades relacionadas à Igreja e à vida espiritual, bem como às doenças e mortes (obtendo confissões dos moribundos e tratando dos corpos dos falecidos). O autor também acrescenta que diferenciavam-se dos demais esteticamente, portando vestes brancas, rosários e, pendurada no pescoço, uma bolsa contendo o papel que recebiam no dia da sua adesão à congregação (Baptista, 2009, 91-95).

9 Archivo Historico Nacional de Madrid. Sección Clero-Jesuítas, legajo 120, caja 2, doc 56. "Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay...", 7.

Em contraposição, o texto de Chrisanto é permeado também por um tom bastante negativo em relação aos portugueses, ressaltando o seu caráter ardiloso e cruel, exemplificado na estratégia que haviam usado para aprisionar os missioneiros - atraindo-os com ofertas de paz e depois embebedando-os para que fossem facilmente dominados -; no tratamento dispensado aos prisioneiros; nas ameaças feitas aos cativos ("Unos nos querian poner en sacos de cuero y serrados con ellos echarnos à la mar; otros nos querian abalear en la plaza, otros nos querian atar à 4 potros para q nos hiziessen pedazos"[10]) e às suas povoações, caso não aderissem aos portugueses; e nas promessas de recompensas e amizade - descritas em tom de desconfiança -, caso aderissem. Além disso, Neranda descreve os portugueses como negligentes com suas obrigações espirituais, expressando claramente sua desaprovação: "ya he visto el rio grande, y pero desde q me trouxeron aca, no he oido missa, no rezado ni una vez el Rosario, ni se si se reza, mucho menos he visto, q se confiéssem ò comulgar cada mes, desto tengo yo deseo, ya son tantas Semanas que estoi por aca q ya ni conosco ni fiestas, ni Domingos q hemos de guardar todos[11].

As traduções e cópias do relato de Chrisanto Neranda

Como mencionado, embora o texto seja atribuído a um indígena e a existência de originais em guarani possa ser inferida a partir de informações oferecidas pelos tradutores, só temos acesso ao relato através de traduções ao espanhol realizadas por europeus, também inseridos nessa realidade colonial, que tinham conhecimento do idioma usado nas reduções. Esta particularidade nos coloca diante da necessidade de considerar as mediações pelas quais a narrativa passou até chegar a nós, e de se atentar à recepção e manipulação dos textos pelos seus leitores, copistas e tradutores, visto que o sentido dado a um escrito pelos seus consumidores tem a ver com as circunstâncias e elementos que atuam nesses momentos. Para além dos aspectos que envolvem a sua produção, é preciso observar as maneiras e razões pelas quais os textos são instrumentalizados por outros indivíduos além dos seus autores, elementos estes que vão acabar influenciando no fato de alguns documentos escritos serem preservados e outros não (ver Castillo Gómez, 2003).

A primeira tradução do relato de Neranda foi realizada pelo padre Bernardo Nusdorffer em fevereiro de 1755, na redução de São Carlos, como consta em uma anotação do jesuíta depois do texto traduzido, na qual ele também informa que o original se encontrava em São Luís, para onde foi remetido após a finalização da tradução. Nusdorffer era um missionário bastante destacado, estando na região das reduções do Paraguai desde 1717, e tendo vivenciado diretamente a época das atribulações decorrentes do Tratado de Madri. No que diz respeito à sua tradução do relato de Neranda, foram encontradas até o momento três cópias da mesma[12], tratando-se de documentos redigidos primorosamente, com caligrafia clara e legível, indicações a respeito do conteúdo nas margens, e cujo texto - distribuído em sete páginas, respeitando margens e espaçamento entre linhas - é organizado e facilmente legível. Nusdorffer, enquanto jesuíta, era bastante familiarizado com o uso da escrita, de forma que era capaz de compor um

10 Ibidem, p. 2.

11 Ibidem, p. 6.

12 Uma no Archivo Histórico Nacional de Madrid [ARCHIVO Historico Nacional de Madrid. Sección Clero-Jesuítas, legajo 120, caja 2, doc 56. "Relación de lo que succedio a 53 Indios del Uruguay..."]; outra na Real Academia de la Historia (também em Madrid) [Real Academia de la Historia, sig. 9/7284, car. 11-12-3-64. "Relacion de lo q sucediò à 53 Indios del Uruguay..."]; e outra no Archivo General de Simancas [legajo 7424, doc. 458. "Relacion de lo q sucediò à 53 Indios del Uruguay..."].

documento com esmero, como se observa nesse caso.

Há poucas divergências entre uma e outra versão, apenas pequenas variações na distribuição do texto pelas páginas, na grafia de algumas palavras e alguns acréscimos que não mudam de maneira significativa a informação. A única diferença importante é o fato de que a versão encontrada na Real Academia de la Historia menciona de maneira objetiva o fato de Chrisanto ser congregante, como já foi citado anteriormente. Quanto ao contexto em que aparecem nos arquivos, a do Archivo Histórico Nacional da Espanha está inserida entre diversos outros documentos relativos à Companhia de Jesus e à demarcação do Tratado de Madri; a do Archivo General de Simancas se encontra junto a documentos referentes ao coronel José Joaquín de Viana e ao Marquês de Valdelírios – sobretudo cartas, destinadas ou remetidas por estes indivíduos, inclusive missivas trocadas com padres jesuítas –; e a da Real Academia de la Historia surge em meio a um conjunto bastante heterogêneo de documentos relativos à Companhia de Jesus.

De acordo com Roger Chartier, é necessário considerar os suportes a partir dos quais os textos são expressados, pois a compreensão deles depende das formas com que chegam aos seus leitores. A configuração material do documento também pode ser indicativa das finalidades que o autor - ou tradutor - via nele, evidenciando as estratégias empregadas para conduzir a leitura no sentido destas intenções (Chartier, 1994, 17). Nesse caso específico, a existência de várias versões e a sua localização atual, em distintos fundos documentais, pertencentes a instituições diversas, sugere que Nusdorffer redigiu várias cópias da sua tradução, provavelmente para ampliar as possibilidades de divulgação. Além disso, um texto tão bem apresentado provavelmente fora composto com fins de conservação da informação, visto que um escrito sem grandes pretensões de duração ao longo dos tempos certamente teria sido registrado de forma menos cuidadosa. Isso enfatiza também a importância atribuída à informação que o texto continha, e o desejo de evitar que se perdesse ou fosse esquecida. O cuidado na apresentação da tradução indica, ainda, a aspiração de que fosse lida por outros indivíduos - ou *para* outros indivíduos, através da leitura em voz alta para uma determinada audiência -, e a presença de marcadores como as indicações de conteúdo nas margens ou a numeração dos parágrafos podem ser compreendidas como formas de tentar conduzir os leitores ao longo da sua apreensão do texto.

Uma tradução do relato de Neranda é referida e parcialmente copiada em escritos de outro jesuíta, o padre Juan de Escandon. Provavelmente se trata da tradução de Nusdorffer, enviada por ele a Escandon, pois este último faz uma referência a isso em uma carta ao padre Carlos Gervasoni[13], datada de maio de 1756. Estes escritos consistem em duas longas relações tratando dos acontecimentos da região das missões durante os conflitos a propósito do Tratado de Madri, e em ambas os trechos transcritos são coerentes com as informações contidas na tradução de Nusdorffer. A primeira, mais curta, contém 134 páginas e abrange os anos de 1750 a 1755[14]. Nesta relação, Escandon narra os conflitos nas imediações do forte do Rio Pardo, afirmando que o faz segundo “Cuentan pues los Indios”[15], inclusive transcreven-

13 Escandon escreve: “Remito pues à V.R. la dha relacion q hizo en su lengua uno delos Indios prissioneros, y traduxo en la nra y me remitiò àmi el P.e Nusdorfer” [Archivo Historico Nacional, Sección Clero-Jesuítas, leg. 120, caja 2, doc. 59].

14 Archivo Historico Nacional, sección Clero-Jesuítas, leg. 120, caja 2, doc. 54. “Indice, y serie de las cosas mas notables que se refieren en esta carta, y cuya mera narracion enteram.te desvaneze las calumnias q en esta America Meridional empezaron el año de 1752, y duran aun en la Europa este de 1755 contra la Prov. a del Paraguay de la Compañia de Jhs - Cordoba del Tucuman, nov 8 de 1755, Juan de Escandon”.

15 Ibidem, p. 106.

do trechos da tradução do relato atribuído a Neranda. Este jesuíta o insere no texto da seguinte forma: "Mejor lo expressarà todo Chrisanto Ñerandà Indio muy capaz de S.n Luis, q se halló presente à todo en la relacion q despues escriviò buelto à su pueblo, despues de averlo llevado al Rio Grande. Dize pues en su lengua q aquí pongo traducido à la nuestra"[16].

A segunda, mais abrangente, é composta por 359 páginas e narra acontecimentos até o ano de 1760[17]. Da mesma maneira que na relação anterior, trata dos embates na fortificação portuguesa e apresenta a transcrição de certas passagens do texto de Chrisanto, introduzida de maneira similar à primeira: "Mejor expresa esto ylo que aello se siguio, Chrisanto Neranda, que fue uno delos cincuenta y tres Indios bien Capaz de S.n Luis en una relacion qe escrivio buelto asu Pueblo, en que asumodo les cuenta asus Paisanos todo el sucesso. Dice pues en su lengua lo que se sigue traducido àla nuestra"[18]. Em ambas as relações Escandon alterna entre a "voz" de Neranda e a sua própria escrita, usando, para indicar a intercalação, frases como "Hasta aqui el Indio quien despues prosigue contando con toda individualidad todos los passos de aquella tragedia" [19] e "dice el mismo Indio Historiador"[20].

A outra tradução de que dispomos foi realizada por ordem do coronel José Joaquín de Viana, a partir de uma cópia ou versão do relato que fora apreendida na redução de São Lourenço em 1756, juntamente com outros oito documentos escritos em guarani[21]. Viana encarregou o comandante Nicolas Patron da coordenação desta tarefa, que deveria ser realizada através dos serviços do intérprete e capitão Pedro Joseph Villanueva. O seu conteúdo também é similar ao da tradução de Nusdorffer, apenas parece ter sido feita de maneira mais apressada, visto que o texto não é apresentado de maneira tão organizada quanto na versão do jesuíta. O contexto em que esta tradução foi realizada e as motivações para tal não são iguais àqueles do jesuíta: em 1756, a situação do conflito era mais favorável aos ibéricos, que passariam então a entrar nas reduções. Havia uma considerável preocupação em apurar as origens da insubordinação dos missioneiros, sendo realizadas investigações com este objetivo. A apreensão de documentos escritos por indígenas e o esforço para traduzi-los é representativa dessa procura por informações que ajudassem a desvendar o que havia desencadeado a revolta, e essa busca acaba provocando a produção e a conservação de documentos que deveriam atuar como indícios. Portanto, o relato de Neranda acaba sendo inserido em um novo contexto, figurando entre estes escritos cujo fim era atuar como evidência em uma investigação.

As maneiras pelas quais os jesuítas instrumentalizaram os escritos de Neranda, embora também possam ser encaradas como um uso enquanto "evidência", certamente vão em um sentido diferente daquelas das autoridades espanholas. Se observa sobretudo o uso como forma de contraposição a alegações como aquelas presentes na já citada "Relação Abreviada", de que os padres não apenas incentivavam os missioneiros a revoltarem-se, mas inclusive tomavam parte nos conflitos. Como no trecho a seguir, que

16 Ibidem. É importante mencionar aqui que o início deste trecho forneceu o título ao presente trabalho.

17 Real Academia de la Historia, sig. 9/2279, car. 9-11-15-151.

18 Ibidem, p. 183.

19 Ibidem, p. 184.

20 Ibidem.

21 Archivo Generald de Simancas, leg. 7410. Estes documentos se encontram transcritos em "Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay" [Uruguay: El Siglo Ilustrado, v. 13, n. 1, 1938, p. 229-241].

se refere justamente aos sucessos concernentes ao ataque ao forte de Rio Pardo:

> "Sendo porém rechaçados e desfeitos pela guarnição dela, e fazendo esta cinquenta prisioneiros, avisaram o Comandante da mesma fortaleza, e Gomes Freire de Andrade, nas datas de 20 de abril, e de 21 de junho de 1754, que quando foram perguntados os mesmos Índios sobre os motivos das crueldades que tinham praticado, assim naqueles ataques, como depois de se acharem feitos prisioneiros, responderam estas formais palavras: 'Os Índios prisioneiros declaram, que os Padres vieram em sua companhia até o Rio Pardo, e que nele ficaram da outra banda (...)'"[22]

Um dos motivos pelos quais este episódio é tão citado na documentação é justamente a controvérsia acerca da presença ou ausência de jesuítas no comando dos missioneiros que conduziram o ataque. O próprio Escandon, em uma de suas relações, menciona:

> "(...) los ecos de ciertas calumnias que desde el rio grande acababan de escrivir a Buenos-Aires de que los misioneros havian acompañado àlos Indios en dos, ó tres salidas que por aquel tiempo havian hecho estos contra los Portugueses. Las salidas [?] acometidas delos Indios contra ellos eran verdaderas, como era falso è improbable q los PP. los huviessen acompañado ni dirigido en ellas alos Indios, pero al P. Comisario, se lo pintaron con tales colores, que casi le hicieron creer igualmente uno, yotro, como lo creia Valdelirios por informe de Freire"[23]

Assim, a evocação do relato, bem como o cuidado em enfatizar que o seu autor era um missioneiro que havia de fato vivenciado diretamente aqueles acontecimentos, serviria para contrapor as alegações de que os próprios prisioneiros interrogados teriam acusado os padres, enfatizando ao mesmo tempo os ardis dos quais portugueses lançavam mão, motivo pelo qual as suas alegações não deveriam ser levadas a sério. Escandon, novamente em sua relação, aludindo aos supostos testemunhos de misisoneiros que incriminariam os padres, alega que:

> "Lo que dicen ellos que declararon en nada empeze àlos PP. Lo que en realidad responderian para salir del aprieto, en que se vieron, y de las amenazas, que les hicieron y miedo que les causaba la muerte que aguardaban, nolo sè, que seria casi un milagro, que no cargasen la culpa de su resistencia alos PP. por descargarse de ella, yes causarse asi mismos: <u>no obstante que la relacion de Chrisanto aprobado por los otros dice: (</u>...)"[24] (grifos da autora).

Em seguida a essa introdução, Escandon segue transcrevendo um trecho relato de Neranda sobre as alegações que foram feitas aos portugueses, que nada diziam contra os padres.

Assim, fica evidente o uso da narrativa de Chrisanto para contrapor as alegações contrárias aos

22 "Relação abreviada da República, que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias e da guerra que neles têm movido e sustentado contra os exércitos espanhóis e portugueses", In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, t. 4, out. 1852.

23 Real Academia de la Historia, sig. 9/2279, car. 9-11-15-151, 180.

24 Ibidem, 185.

jesuítas e para tentar minar os argumentos dos seus opositores. De fato, a sua narrativa evoca a malícia dos portugueses – representada sobretudo pelos artifícios que teriam usado para aprisionar os missioneiros –, contraposta à "inocência" dos indígenas, tom esse que se encontra presente também em vários outros escritos de jesuítas, como a já mencionada relação de Nusdorffer, e no diário do missionário Tadeo Henis, outro jesuíta implicado nos acontecimentos da época. Embora não se refira especificamente a Chrisanto ou ao seu relato, Henis também narra os ataques à fortificação portuguesa, colocando ênfase nas estratégias ardilosas empregadas pelos lusitanos, por meio das quais os missioneiros teriam se deixado enganar "á la manera que un incauto ratoncillo se vá á la trampa"[25]. As versões portuguesas acerca desses acontecimentos adotam um tom diferente, atribuindo a iniciativa do ataque – e mesmo o seu comando – aos jesuítas, ou referindo-se ao caráter perverso dos indígenas e à afronta que constituía o seu ataque e a sua rebelião, atitudes que seriam contrárias a "el orden de las Gentes, y lo q.e es mas contra la Ley Catholica, q.e decis como los demás Cath.s profesais"[26].

Se observa, portanto, um uso da escrita para fins de prova[27], na medida em que há a instrumentalização de documentos que reforçassem um ou outro lado, que amparassem as diferentes argumentações ou contradissessem aquelas dos inimigos. O texto atribuído a Neranda, como apresentava uma versão favorável aos jesuítas – não apenas isentando-os das acusações de fomento à revolta ou de abusos cometidos na administração missional, mas também apresentando uma visão bastante positiva da vida em redução, além de reiterar a imagem dos lusitanos como não-confiáveis –, foi amplamente referido e citado por eles.

Considerações finais

O fato de não dispormos de um original em idioma guarani certamente dificulta a tarefa de averiguar se o seu autor de fato foi Chrisanto Neranda, um indígena missioneiro, bem como a de avaliar as mediações pelas quais o texto passou durante processos de traduções e cópias. Apresenta, além disso, a necessidade de problematizar a própria noção de "autor" e de "original", sobretudo em um contexto em que as traduções e cópias manuscritas de textos – cartas, relatos, declarações, ordens, etc. – alheios eram tão correntes e tão difíceis de controlar e rastrear. De acordo com Luciano Canfora, essa figura do "copista" – e também do tradutor – merece ser analisada com atenção, visto que os copistas seriam os "artesãos dos textos que sobrevivem", responsáveis por filtrar e de fato "escrever" os textos[28] (Canfora, 2012, 25). Para Canfora, o ato de copiar um texto ensejaria uma apropriação tão profunda do mesmo

25 "Diario Historico de la Rebelion y Guerra de los Pueblos Guaranis Situados en la Costa Oriental del Rio Uruguay, del año de 1754. Version castellana de la obra escrita en latin por el P. Tadeo Xavier Henis de la Compañia de Jesus". Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836, 15.

26 "Gomez Freire de Andrada a los Caciques de los pueblos insurreccionados, anunciando la salida de la expedición y ofreciéndoles indulto - Rio Pardo - 18 de Julho de 1754". In: Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. Imprenta El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938, p. 188. É interessante observar que esta missiva foi enviada pelo General Gomes Freire de Andrada às reduções insubmissas justamente através de espanhóis que deveriam acompanhar os sobreviventes do cativeiro em Rio Grande de volta às suas reduções.

27 Sobre o "poder de lo escrito como instrumento probatorio", ver Viñao Frago, 1996, 52-54.

28 No original em francês: "Au fond, le copiste est le véritable artisan des textes qui sont parvenus à survivre (...) Le copiste est celui qui, au sens matériel du terme, écrit le texte. Les mots qui le composent sont d'abord passés au travers du filtre – et du crible – de sa tête, puis ont été mis en état d'être conservés grâce à l'adresse de sa main, fidèle à la dictée intérieure" (Canfora, 2012, 25).

que o copista seria, na verdade, um "co-autor" (Canfora, 2012, 28). Diante disso, se mostra imprescindível a análise das condições históricas em que se insere a produção dessas cópias e traduções, e também dos sujeitos responsáveis por realizá-las, das suas motivações e dos fins a que foram destinadas.

De qualquer forma, tudo indica que realmente existiram versões em idioma guarani, e também é possível inferir que o "personagem" Chrisanto Neranda de fato existiu: além das referências associadas ao relato, se pode encontrá-lo novamente em em 1768, entre os subscreventes de uma carta enviada em fevereiro deste ano pelo cabildo e caciques de São Luís ao então governador de Buenos Aires, Francisco de Paula Bucarelli y Ursúa[29]. Nesta missiva, Neranda assina como "Che Alcalde de 1° V.o Chrisanto ñeranda" ("Yo Alcalde de 1er Voto Chrisanto Neranda", em sua tradução ao espanhol). Mais de uma década após vivenciar as aventuras que deram origem ao seu relato, então, podemos observar que Neranda se manteve vinculado ao cabildo da redução de São Luís, agora integrando-o como alcaide, não apenas como mayordomo.

Se Chrisanto de fato foi o autor do relato, jamais poderemos afirmar com total certeza, já que contamos apenas com indícios, que foram expostos neste trabalho. Independente dessa questão, estes indícios também podem apontar as relações de poder nas quais se inseriam as "escritas indígenas" em contextos coloniais, na medida em que o domínio dessa tecnologia por estes missioneiros, ao mesmo tempo que proporciona uma certa "autonomia"[30], configurando-se enquanto um instrumento valioso em uma conjuntura de conflito – possibilitando inclusive o registro e a preservação de uma memória pessoal, de uma versão própria dos acontecimentos –, também dependia muitas vezes das práticas de escrita de outros sujeitos para ser conservado e de fato legado à posteridade.

Documentação Consultada

Manuscritos

Archivo Histórico Nacional - Madrid
Sección Clero-Jesuítas - Legajo 120, caja 2, doc. 56.
Sección Clero-Jesuítas - Legajo 120, caja 2, doc. 54.
Sección Clero-Jesuítas - Legajo 120, caja 2, doc. 59.
Archivo General de Simancas
Legajo 7410, doc. 32.
Legajo 7424, doc. 458.
Real Academia de la Historia - Madrid
Sig. 9/7284, car. 11-12-3-64.
Sig. 9/2279, car. 9-11-15-151.

29 British Museum Library, Add 32605. "Carta al Señor Gobernador, San Luis, 1768". Transcrição paleográfica por Cecilia Adoue (fev. 2013), disponível em http://josephine.inalco.perso.sfr.fr/corpus.php

30 Nesse sentido, é interessante referir-se às colocações de Michel de Certeau a respeito das táticas, as "astúcias" dos sujeitos que, ocupando uma posição desfavorável em uma relação de poder, são capazes de intervir e tirar proveito de uma ordem que os subjuga. Ao empregarem as leis, práticas e representações que lhes são impostas com outros fins que não aqueles previstos pelos que ocupam a posição dominante, estes sujeitos podem subvertê-las sem rejeitá-las, modificando o sistema sem sair dele e instrumentalizando estes saberes, tecnologias, conhecimentos e símbolos a seu favor (Certeau, 2012, 87-95).

Impressos

"Cartas en guaraní tomadas por el Coronel José Joaquín de Viana y orden de éste para su traducción - San Lorenzo, Junio 17-28 de 1756". In: *Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay*. El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938, p. 229-241.

"Carta al Señor Gobernador, San Luis, 1768". British Museum Library, Add 32605. Transcrição paleográfica por Cecilia Adoue (fev. 2013), disponível em http://josephine.inalco.perso.sfr.fr/corpus.php

"Diario Historico de la Rebelion y Guerra de los Pueblos Guaranis Situados en la Costa Oriental del Rio Uruguay, del año de 1754. Version castellana de la obra escrita en latin por el P. Tadeo Xavier Henis de la Compañia de Jesus". Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836.

"Gomez Freire de Andrada a los Caciques de los pueblos insurreccionados, anunciando la salida de la expedición y ofreciéndoles indulto - Rio Pardo - 18 de Julho de 1754". In: Documentos Relativos a la Ejecucion del Tratado de Limites de 1750. Instituto Geográfico Militar, República Oriental del Uruguay. Imprenta El Siglo Ilustrado, Montevideo, v. 13, n. 1, 1938, p. 188.

"Relação do Padre Bernardo Nusdorffer sobre o plano de mudança dos 7 Povos, desde setembro de 1750 até fins de 1755". In: Manuscritos da Coleção de Angelis - v. VII - Do Tratado de Madri à Conquista dos Sete Povos (1750-1802). Biblioteca Nacional - Divisão de Publicações e Divulgação, 1969.

"Relação abreviada da República, que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias e da guerra que neles têm movido e sustentado contra os exércitos espanhóis e portugueses", In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, t. 4, out. 1852, p. 265-294.

Bibliografia

Amelang, J. 2009. *El Vuelo de Ícaro: la autobiografía popular en la Europa Moderna*. Espanha: Siglo Veintiuno de España.

Avellaneda, M.; Quarleri, L. 2007. Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756). In: *Estudos Ibero-Americanos*, Brasil, v. XXXIII, n.1 (jun.), p. 109-132.

Baptista, J. 2009. *Dossiê Missões - O Temporal (v. 1)*. Brasil: Museu das Missões.

Boccara, G. 2003. Fronteras, Mestizaje y Etnogénesis en las Américas. In: Mandrini, R.; Paz, C. (comp.). *Las fronteras hispanocriollas del mundo indigena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX - Un estudio comparativo*. Argentina: Univ. Nacional del Comahue/ Univ. Nacional del Sur/ Univ. Nacional del Centro de la Prov. de Buenos Aires.

Canfora, L. 2012. *Le Copiste comme auteur*. França: Anacharsis Éditions.

Capdevilla, L.; Obregón Iturra, J.; Richard, N. 2011. Introduction - Les frontières coloniales de l'Amerique australe hispanique, XVIe siècle/temps présent. In: Capdevilla, L. et al (dir.). *Les indiens des frontières coloniales*. França: Presses Universitaires de Rennes.

Castillo Gómez, A. 1999. Del signo negado al signo virtual. Cambios y permanencias en la historia social de la cultura escrita. In: *SIGNO. Revista de Historia de la Cultura Escrita*. Espanha, n. 6, p. 113-143.

Castillo Gómez, A. 2003. Historia de la cultura escrita: ideas para el debate. In: *Revista Brasileira de História da Educação*. Brasil, n. 5 (jan.-jun.), p. 93-124).

Cerno, L.; Obermeier, F. 2013a. Cartas de indígenas potiguaras de las Guerras Holandesas en el Brasil (1645-1646). In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 3, n. 1 (jan.-jun.).

Cerno, L.; Obermeier, F. 2013b. Nuevos aportes de la linguistica para la investigación de documentos en guaraní de la época colonial (siglo XVIII). In: *Folia Histórica del Nordeste*. Argentina, n. 21, p. 33-56.

Certeau, M. 2012. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de Fazer*. Brasil: Vozes.

Chartier, R. 1994. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVII*. Brasil: Editora da UnB.

Couchonnal, A.; Wilde, G. 2014. De la política de la lengua a la lengua de la política. Cartas guaraníes en la transición de la colonia a la era independiente. In: *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, v. 4, n. 1 (jan.-jun.).

Franco, J. E. 2005. Os catecismos antijesuíticos pombalinos. As obras fundadoras do antijesuitismo do Marquês de Pombal. In: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano IV, n. 7-8, p. 247-268.

García, E. 2009. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Brasil: Arquivo Nacional.

Goody, J. 2003. *Cultura Escrita en Sociedades Tradicionales*. Espanha: Gedisa.

Kern, A. 1982. *Missões: Uma Utopia Política*. Brasil: Mercado Aberto.

Meliá, B. 2010. La lengua guarani dependiente en tiempos de la Independencia del Paraguay. In: *Paneles y Ponencias - V Congreso Internacional de la Lengua Española*, Chile.

Martins, M. C. B. 2002. "Da Virgem" e "de São Miguel": Congregações leigas nas Reduções Jesuítico-Guaranis no Paraguai. In: *V Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores de História Latino-Americana e Caribenha (ANPHLAC), 2002 - Belo Horizonte. Anais Eletrônicos do V Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em História Latino-Americana e Caribenha*, v. 1, Brasil.

Neumann, E. 2005. *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena (séculos XVII e XVIII)*. Tese (Doutorado em História Social) - Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.

Petrucci, A. 1999. *Alfabetismo, escritura y sociedad*. Espanha: Gedisa.

Petrucci, A. 2003. *La ciencia de la escritura - Primera lección de paleografia*. Argentina: Fondo de Cultura Economica.

Saito, A. 2005. Las misiones y la administración del documento: el caso de Mojos, siglos XVIII-XX. In: López Beltrán, C.; Saito, A. (org). C. *Usos del documento y cambios sociales en la historia de Bolivia (Senri Ethnological Studies 68)*. Japão: National Museum of Ethnology, p. 27-72.

Viñao Frago, A. 1996. Por una historia de la cultura escrita: observaciones y reflexiones. In: *SIGNO. Revista de Historia de la Cultura Escrita*. Espanha, n. 3, p.41-68.



SIMPOSIO IV

Territorio, espacio y poblaciones en el marco de las misiones jesuíticas americanas

Coordinadores:
Artur H. Franco Barcelos *(FURG)*
Carlos D. Paz *(FCH-UNCPBA)*

ARTHUR H. BARCELOS
Doutor em História
Universidade Federal de Rio Grande

JULIO R. QUEVEDO SANTOS
Doutor em História
Universidade Federal de Santa Maria

SAÚL FELIN
Mestre em Patrimônio Cultural
Universidade Federal de Santa Maria

UMA COLÔNIA ITALIANA NOMEADA TRÊS MÁRTIRES [DAS MISSÕES]: A ESPACIALIDADE DA MEMÓRIA

Resumen
A partir da década de 1920 no Rio Grande do Sul, tem início a ressignificação da presença da Companhia de Jesus, particularmente na região das Missões. O marco é a retomada do episódio do Martírio dos jesuítas Roque González de Santa Cruz, Juan del Castillo e Afonso Rodriguez, ocorridos em 1628, sob a ótica da conversão ao gentio. Esta valorização da presença jesuítica , ensejada pela campanha de canonização dos "mártires", foi vista por parte da historiografia riograndense enquanto uma narrativa de mito fundador do Estado, num processo de disputa do passado histórico colonial. Gradativamente as narrativas se sedimentaram e, em 1942, a comunidade italiana da Linha dos Mantovanos ou Rincão da Lagoa, Região Centro Ocidental Rio-grandense passa a se autodenominar de Três Mártires, durante as comemorações apologéticas ao IV Centenário da Companhia de Jesus. Esta localidade não se encontra na região tradicionalmente considerada como "missioneira", um amalgama de território e história que se verifica no noroeste do Estado. Sendo assim, destaca-se não apenas o êxito da campanha de valorização, mas seu alcance em termos espaciais. Por outro lado, a localidade é fruto de uma colonização de imigrantes italianos ocorrida no século XX, estando, portanto, desvinculada do processo histórico originado no período colonial. Diante deste fenômeno particular, objetivamos analisar a partir da compreensão da espacialidade da memória a transposição do mito do martírio das Missões à distante comunidade italiana autodenominada Três Mártires [das Missões].

1. Introdução

A missa de domingo na catedral de Santa Maria está em clima de festa. O dia quente do verão do dia 18 de fevereiro de 1940, contribui para prenunciar que a relíquia – o Coração do Padre Roque Gonzalez de Santa Cruz estará em breve naquele templo católico. Na homilia o Padre Valentim Ferrari conclama os fiéis a rezarem e vigiarem, porque em dois dias estarão adorando a relíquia sagrada do mártir rio-grandense, recentemente beatificado pelo Papa Pio XI, em 28 de janeiro de 1934.[1]

A maioria dos fiéis do domingo festivo já havia lido a carta convite publicada no jornal "A Razão" daquele 08 de fevereiro de 1940, sobre a "Homenagem ao Coração do Beato Roque Gonzalez", assinada pelo Padre Valentim em nome do Bispo Dom Antonio Reis. O convite é dirigido inicialmente às elites santa-marienses: autoridades civis, militares, as comunidades e associações religiosas, entidades de classe. Aqueles que ocupavam a frente do interior do templo. Na seqüência, vinha a população em geral, que ocuparia a Avenida Rio Branco, desde a estação férrea até a Catedral católica. Afinal, tratava-se de adorar e pedir bênçãos a "Relíquia que há 312 anos se conserva miraculosamente intacta, e que chegará a esta cidade trazida pelo Exmo Sr. Bispo".[2] As comemorações se intensificam. No editorial do mesmo veículo de comunicação há o apelo às festividades do coração do Pe. Roque, definido "primeiro mártir e evangelizador do Rio Grande do Sul", o qual naquele momento está em Serro Azul (atual Cerro Largo),

1 O padre Enio José Rigo, em obra recente, recorre a espacialidade extensiva de Roque Gonzalez, considerando-o "primeiro Padre Católico a palmilhar o território da Diocese de Santa Maria [...] Parece que, em nossos dias, não resta mais dúvida de que o Santo Missionário Jesuíta, São Roque Gonzalez de Santa Cruz, foi o primeiro Sacerdote que palmilhou, diversas vezes, regiões do atual território da Diocese de Santa Maria [...] tinha estado na Região de Jaguari e nas vizinhanças da Serra de São Martinho e de São Xavier." RIGO, Pe. E. J. *A Diocese de Santa Maria RS – Brasil (1910-2010)*. Santa Maria: Diocese de Santa Maria, 2010. Pp. 21-22.

2 Jornal "A Razão", 18 de fevereiro de 1940.

onde ocorre o Congresso Católico desde o dia 15 de fevereiro. Nestas festividades se percebe o esmero do Bispo de Santa Maria, D. Antonio Reis, que "levou o coração da matriz ao pavilhão do congresso". (Santini, 1940: 34).

O referido editorial de título "Chegara depois de amanhã o coração do padre Roque Gonzalez" procura situar o significado do mesmo à luz do catolicismo sul-rio-grandense, no início da década de 1940, referenciando-o como mártir ressignificado e reconhecido da Igreja Católica, devido aos seus milagres, entre eles o "coração intacto" que sobrevive ao martírio de 1628, evidenciando o sentido atribuído pelos historiadores.[3] A mesma linha de interpretação está presente no artigo do colunista e seminarista Emiliano Danilo ao produzir "O beato Roque Gonzalez" que atribuiu valores sagrados e carismáticos ao padre, alguns dias antes.[4]

O teor do editorial e da coluna do seminarista é inculcar em seus leitores que Roque é mártir porque preferiu morrer a renunciar à sua fé, em defesa dos princípios da Cristandade em meio a conversão de indígenas, entregando a própria vida para este fim, para que a essência desta verdade seja preservada. Nesse sentido, cada católico presencia e confirma o milagre do martírio que se materializa, aproximando o passado histórico – o evento de 1628 – com a atualidade, a terça-feira de sol escaldante de 20 de fevereiro de 1940. É a presença real do sagrado, que renova a memória cristã, que toma o sentido de momento de extrema importância e de raro acontecimento. Estes apelos movimentam diferentes setores do Catolicismo santa-mariense para receber a relíquia, na compreensão de que antes do martírio, o martirizado havia andado e salvado almas na região, e que agora o seu maior milagre, a relíquia, estava de volta para sacralizar e consagrar novos e possíveis milagres.

Entre os milhares de católicos sensibilizados pelos apelos da Igreja Católica de Santa Maria naqueles dias decisivos de fevereiro de 1940 está o italiano João Anversa, residente da Linha Rincão da Lagoa, que desde 1935 acompanha com fervor as narrativas históricas e míticas dos três mártires, os lances do sagrado e a intervenção divina na História. João tem uma filha doente e desenganada pelos médicos de Santa Maria e somente um milagre pode salvá-la. Ele busca este milagre no mártir rio-grandense. Já ouviu tantas histórias de milagres, que tem fé no atendimento aos seus pedidos. Assim começa esta narrativa, que se situa entre a história de um evento – os dias de fevereiro 1940, quando mais de 10.000 pessoas puderam venerar, olhar, tocar, pedir ante a relíquia do mártir milagreiro, num encontro mágico com o sagrado – e uma consequência inusitada, a troca do nome de uma localidade e a veneração de mártires jesuítas entre italianos de uma área externa à região das "Missões".

Dessa forma elaboramos a problemática a partir da premissa nos provoca e desafia, que nos inquieta, de certa forma: por que em uma comunidade majoritariamente descendente da etnia italiana se

3 Jornal "A Razão", domingo 18/02/1940, p. 04. Na questão dos historiadores, podemos entender que o editorial está referenciado nas narrativas históricas e discursivas de Luiz Gonzaga Jaeguer e Carlos Teschauer, amplamente divulgados nas comunidades católicas. No entanto, a historiografia que contribui à revisão da hagiografia dos três mártires atual é: OLIVEIRA, P. R. M. Padre Roque Gonzalez: entre a história e a hagiografia. *Revista Brasileira de Historia e Religiões*, ANPUH, N. 23, ano 08, set./dez. 2015; SANTOS, J. R. Q. Romaria do Caaró: prática cultural, patrimônio e discurso midiático. In: LEAL, E; PAIVA, O.C. (orgs.) *Patrimônio e História*. Londrina: Unifil, 2014. Pp. 97-111; MARIN, D. *A consolidação da Romaria do Caaró a partir da mídia impressa: 1937-1945*. 2014. 163f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria/RS; QUADROS, E. L. *A defesa do modo de ser Guarani: o caso de Caaró e Pirapó em 1628*. Porto Alegre: Renascença, Edigal, 2012; OLIVEIRA, P. R. M. *O encontro entre os guarani e os jesuítas na Província Jesuítica do Paraguai e o glorioso martírio do venerável padre Roque González na tierras de Ñezú*. 2009, 503 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre/RS.

4 Danilo, E. "*O beato Roque Gonzales*", jornal "A Razão", 14/02/1940, 03.

rememora a memória dos Mártires das Missões? Até onde o mito do milagre do coração do Pe. Roque alcança? O que isto significa na comunidade longe de seu fato fundante?

Se estivéssemos tratando de um caso onde uma localidade da chamada região das Missões tivesse seu nome alterado para Santos Mártires não haveria nada de excepcional. Afinal, há de fato uma região relativamente demarcada, no noroeste do atual Estado do Rio Grande do Sul, que é conhecida como região das Missões. Não se trata de uma denominação oficial, embora alguns órgãos públicos a utilizem para efeitos de divisão de serviços, sendo mais comum o seu uso em termos de políticas na área do turismo. Sem limites absolutamente precisos, abrange em torno de 46 municípios. Porém, os mais conhecidos são aqueles que possuem vestígios arquitetônicos das Reduções jesuíticas do século XVIII. Não havendo como classificá-la por uma atividade econômica predominante ou central, como ocorre com a Região dos Vinhedos, ou por uma característica fisiográfica, como o Pampa, resta a esta região uma caracterização a partir de elementos históricos e culturais. Ainda assim, não se trata de todos os elementos possíveis de ser relacionados aos diferentes processos históricos pelos quais passou a região. Mas sim, de uma seleção intencionalmente operada por diferentes agentes ao longo de ao menos as últimas quatro décadas. Para falarmos em excepcionalidade no caso da localidade de Três Mártires é preciso determinar esta hegemonia de um passado sobre os demais na região das Missões. Desta forma será possível pensar no inusitado do processo que se nos apresenta, qual seja, o da extensão desta hegemonia para um local externo à região onde esta se desenvolveu e consolidou-se.

É longo o histórico de como os jesuítas, ainda nos séculos XVI, XVII e XVIII, começaram a escrever as suas próprias narrativas de sua origem, crescimentos e expansão como ordem religiosa dedicada a evangelização e conversão de povos não europeus. Esta história, plasmada nas mais diferentes espécies documentais escritas e iconográficas serviu, em um primeiro momento, para dar coesão a ordem. A partir do século XIX, estas narrativas passaram a ser a massa e o fermento de uma profusão em constante crescimento de pesquisas sobre os jesuítas e suas missões na América, cujo desenvolvimento chega até a atualidade. No sul do Brasil, em particular no Rio Grande do Sul, parte desta história ainda esteve envolvida nas polêmicas sobre as "origens históricas do Estado", ora sendo incluída ao que produzia a historiografia regional, ora sendo rechaçada[5]. Emergindo deste debate como um "corpo estranho" que precisava achar o seu lugar na história regional, as Missões jesuíticas acabaram se tornando um campo fértil para as mais diversas interpretações. Resulta daí sua caracterização como um "Estado Teocrático" dentro do Império espanhol, ou como uma "República comunista cristã", para ficar nos dois extremos destas interpretações. Será na década de 80 do século XX que uma virada historiográfica terá início. Seu marco será a publicação de *Missões: uma utopia política*, de Arno Alvarez Kern (1982). Deixando para trás as dicotomias e apologias que haviam caracterizado a maioria dos estudos até então, Kern situa as missões jesuíticas dentro dos quadros da sociedade colonial espanhola na região platina, bem como acentua seu caráter de fronteira com as possessões portuguesas. Desde então, estes povoados criados para reunir e promover a evangelização dos indígenas, sobretudo os guarani, passaram a ser estudados como um fenômeno amplo, inserido na história colonial platina, mas com especificidades que permitem sua

5 Gutfreind, Ieda. *A historiografia Rio-Grandense*. 2 ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1998. Torres, Luiz Henrique. *Historiografia sul-riograndense: o lugar das Missões Jesuítuco-guaranis na formação histórica do Rio Grande do Sul (1819-1975)*. Tese de Doutorado em História. Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1996.

interpretação pelos mais diferentes campos das ciências humanas. Paralelo a esta mudança na forma de estudar e produzir o conhecimento sobre este processo histórico, a década de 80 parece ter sido também a retomada de sua "valorização" na região diretamente envolvida histórica e geograficamente com o mesmo. É o que destaca Pommer:

> Na década de 1980, a paisagem de alguns municípios da região das Missões viveu um processo de alterações que simbolizou os novos valores identitários que a comunidade desenvolveria. A nova paisagem, composta por monumentos específicos, refletia uma nova orientação espacial, devendo se transformar no lócus de apresentação de uma comunidade missioneira (Pommer, 2008: 30).

Pommer se detém na formação do *missioneirismo* como um constructo identitário que teve lugar a partir da década de 80 e que é responsável por uma gama expressiva de ações destinadas à determinação e fixação de uma história, de um passado. Este processo de "retomada" de uma história teve como fio condutor a inspiração em modelos econômicos idealizados de comunitarismo, ao mesmo tempo em que contribuía para enaltecer os jesuítas em detrimento do protagonismo dos guarani. Igualmente, em que pese o fato de que o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN já houvesse tomado medidas para proteger e patrimonializar as ruínas de algumas missões, foi também na década de 80 que a UNESCO reconheceu as ruínas de São Miguel Arcanjo como Patrimônio da Humanidade (1983). Isto, sem dúvida, impulsionou medidas locais que já estavam em curso. Assim temos, a partir dos anos 80, ao menos três frentes que, ainda que não integradas, passaram a criar as condições para uma ressignificação do passado das Missões: a revisão da historiografia; a intervenção na paisagem, com a valorização e/ou criação de monumentos e outros elementos no espaço; e as ações públicas de proteção e promoção dos marcos deste passado. Todas elas acabaram, de uma maneira ou de outra, interferindo, acionando, constituindo, construindo, reforçando a memória, ou as memórias, com as quais se operam as "negociações com o passado" (Pommer, 2008:13) Esta parece ser também a impressão de Ceres Brum:

> ..., a par da pluralidade de estudos realizados sobre a experiência de evangelização ocorrida durante os séculos XVII e XVIII, penso que o passado missioneiro se constitui em um problema antropológico presente, uma vez que a memória do mesmo vem sendo acionada de diversas formas, produzindo imaginários, pertencimentos e identidades que têm o *missioneiro* como referencial histórico construído, cujos olhares importam em tomadas de posições acerca do passado no presente (Brum, 2006: 15)

Destas negociações com o passado e seus desdobramentos recolhemos aqui especificamente aqueles aspectos que dizem respeito ao espaço. Para que houvesse êxito nas ações promovidas na região, respaldadas por numerosa bibliografia, acadêmica e não acadêmica, foi importante a visualização da materialidade que parecia, ou deveria, corroborar as narrativas que vinham sendo elaboradas. É assim que um duplo movimento, no que tange à materialidade, se verifica. Por um lado, a proteção e valorização dos monumentos históricos, com destaque para as ruínas do que foram os núcleos ur-

banos daqueles povoados. Atuam ai o IPHAN, com as ações de cercamento, limpeza, consolidação e organização para receber visitantes, bem as universidades, com os projetos de escavações arqueológicas, principalmente do projeto Arqueologia Histórica Missioneira, coordenado por Arno Kern entre 1985 e 1995. Por outro lado, a criação de novos "marcos espaciais" com pórticos, sinalizações e, sobretudo, a consolidação da Cruz Missioneira como um símbolo duplo, do passado das Missões e do presente da região. É assim que ela aparecerá nos acessos às principais cidades, nas praças, em um sem número de artesanatos, e nos escudos de diversos municípios da região. Esta cruz, caracterizada por possuir duas hastes, sendo a superior menor, tem um histórico próprio, que por si só já exemplifica estas ressignificações. E é anterior a estes processos iniciados nos anos 80. Apesar da força alcançada como símbolo, há apenas uma publicação, de 1984 (Rabuske, 1984), que tentou dar conta de explicar a sua origem e a possível importância que poderia ter tido na época das reduções. De lá para cá, sem que outro autor trata-se de estudar este fenômeno detidamente, sua força só fez crescer, alcançando o patamar de símbolo máximo das Missões jesuíticas.

Juntos, os monumentos antigos e modernos, os marcos físicos, as sinalizações e a "cruz missioneira" constituem a materialização na paisagem de um passado ressignificado. Acrescente-se a estes toda a gama de mapas e croquis que aparecem nos mais diferentes suportes, como livros, folders, cartazes, panfletos, folhetos, revistas, murais, placas, sites de internet, entre outros. Os mapas da "região das missões", em geral trazem em suas legendas ou alegorias a "cruz missioneira". E servem para, ao menos no plano simbólico, demarcar a área de abrangência deste passado hegemônico sob o qual diversos pactos foram selados. A todas estas manifestações que interferem no espaço, com o claro sentido de fazer recordar, de registrar, de narrar este passado, chamamos de espacialidade da memória. Esta espacialidade se dá através da alteração da paisagem com o fim de plasmar um passado sobre o qual se chegou a um consenso que deva ser demarcado fisicamente, demarcando assim também sua hegemonia sobre outras narrativas ligadas ao mesmo espaço. Vamos assim, ao encontro do que já fora observado por Pommer:

> Assim, à memória, individual e coletiva, determinada espacialmente, estaria reservada a função de ligar o passado ao presente. A memória se constitui através dos vestígios representativos como os monumentos, as paisagens antrópica e natural que são algumas das fontes de recordação para formação do sentido atribuído pelos grupos humanos ao seu passado. (Pommer, 2008: 43)

Uma vez estabelecido então que, em determinada região do Rio Grande do Sul tem-se o fenômeno da construção e consolidação de uma narrativa seletiva do passado. Que esta narrativa legitima uma pretensa identidade missioneira. E que faz parte desta narrativa a presença física de marcos na paisagem, podemos dizer que há uma memória espacializada que é resultado e condicionante da permanência de uma versão, ainda que com variações, sobre o passado das missões jesuíticas, a qual alcançou hegemonia, sobretudo no noroeste do Rio Grande do Sul. Mas não está restrita a esta região. Manifesta-se em outros locais, sempre e quando agentes sociais possuem as condições discursivas e políticas para colocar em ação iniciativas que visam dar sequência a esta hegemonia. É neste sentido que se pode voltar ao caso de João Anversa, o milagre do coração de Roque Gonzalez e as consequências para uma localidade no interior de um comunidade italiana, fora da região "missioneira".

2. Uma relíquia para ser venerada pelos católicos: o martírio se faz presente

Como já foi enunciado o drama de João Anversa, nos cabe destacar a localidade de Linha Rincão da Lagoa, comunidade distante 42 km de Santa Maria e a 12 km de Silveira Martins. Situada em uma zona rural, distrito de Júlio de Castilhos, entre os municípios de Ivorá e Silveira Martins, na depressão central do Rio Grande do Sul. O imaginário popular da comunidade é povoado de narrativas dos milagres do beato Roque Gonzalez,[6] que um dia – imemorável – percorreu pela região sagrando-a. A Linha Rincão da Lagoa foi povoada ao longo da década de 1930, por imigrantes italianos de segunda geração vindos da Quarta Colônia de Silveira Martins, sobretudo, famílias Mantovanas, oriundos de Mântova, na Itália, portanto, trata-se de colônia nova vinculada ao crescimento populacional de Silveira Martins e no processo de expansão fundiária e da lavoura. Comunidade católica e de religiosidade voltada à devoção dos Mártires das Missões, estabelecia nexos da atualidade com o passado missioneiro, reverenciando os atos dos mesmos. A possibilidade de aproximação real da relíquia se tornava um ato sublime, de plenitude aos devotos.

O momento do povoamento é contemporâneo de uma intensa produção religiosa sobre os atos sagrados dos mártires, desde a década de 1920 se tem uma fecunda produção sobre a Companhia de Jesus no Rio Grande do Sul, evidenciando o seu papel na formação do estado e na edificação da Igreja Católica, cujos marcos temporais remontam o período de 1620. Os intelectuais em prol da Companhia elaboram uma autentica batalha pela História e memória para referendar sua ação ao longo dos 300 anos que distanciavam/aproximavam presente-passado. No bojo da produção intelectual em defesa da Companhia, em disputas pelo passado, referenciando-o, legitimando-o como ação dos missionários, estão os lances do sagrado, da ocidentalização das comunidades indígenas e de suas terras. Dessa forma, o martírio de 1628 adquire um caráter de mito fundador do Rio Grande do Sul, sob o viés da espanholização, em cujos escritos os missionários assumem o protagonismo enquanto constroem o silenciamento indígena através da conversão.

Na preparação dos festejos, em 17/02/1940, o seminarista Emiliano Daniel publica artigo de exaltação aos atos do mártir, com a intenção de mobilizar, sensibilizar a ação dos católicos, chamados a louvar a relíquia e vangloriar os episódios de 1628. O artigo "O beato Roque Gonzales: o mártir da fé", referenciado no historiador Southey, afirma que o mesmo:

> apontou como urdidor da vergonha a crueldade praticada em Caaró, um certo Potivara, trânsfuga indígena das reduções jesuiticas, que votava aos padres um ódio mortal. Procurou cúmplices para o seu bárbaro intento. Encontrou-se com o feiticeiro Nheçu, Page de índole soberba que com elogios e fingidas crendices da parte de Potivara, foi arrastado a rebeldia (Daniel, 1940: 03).

Essa construção discursiva tem por efeito impressionar os católicos, entre eles João Anversa, que defende a narrativa de Daniel de enaltecimento ao padre Roque, como "incansável sacerdote que por primeiro trouxera a civilização e o evangelho ao Rio Grande do Sul". Ele conclui o artigo de forma apologética e procurando despertar o sentimento de reparação dos fiéis: "Ainda hoje podemos ver no

6 A obra que influenciou na construção do imaginário popular de catequese, divulgada no Estado, elaborada pelos jesuítas era: Réus, João Baptista e Acerete, J. *Os três Mártires das Missões Guaraníticas da Companhia de Jesus*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1934.

coração do padre Roque essa ferida feita há 312 anos."

O camponês João Anversa vive numa comunidade de agricultura familiar, cujos primeiros proprietários de terra na região são membros das famílias Tomazzetti, Maffini, Anversa, Avosani, Venturini e Cerezer. O proprietário de terra mais antigo é Mariano de Freitas. Segundo Bellinaso, a comunidade também era reconhecida por São Francisco, devido a existência da capela de São Francisco de Assis (Belinasso, 2000: 45).

Finalmente chega o grande dia. Conforme informa o noticiário impresso "A Razão", de 19 de fevereiro, que "Peregrinos de todas as partes virão a Santa Maria", detalhando que os "peregrinos de Ivorá, informam que virão quatro ônibus lotados. Também em Silveira Martins, Vale Veneto e D. Francisca estão sendo organizadas grandes caravanas". As localidades mencionadas compõem a Quarta Região de Colonização Italiana, integradas a diocese de Santa Maria.[7] Os habitantes da Linha Rincão da Lagoa ou São Francisco dirigem-se à Santa Maria para celebrar a relíquia sagrada, num momento mágico, de estarem pela primeira vez frente a frente a ela. O evento se transforma em acontecimento sem precedentes em Santa Maria.

Terça-feira, 20 de fevereiro de 1940. Gradativamente começam a chegar diferentes peregrinos de diversos lugares da região de Santa Maria. Aos poucos os católicos se aglomeram ao longo da Avenida Rio Branco, no trecho entre a estação férrea até a Igreja Matriz. A chamada em "A Razão" daquele dia é empolgante e atrativa aos fiéis: "Chega hoje o Coração do Padre Roque". Anunciando os festejos, que terá início às 22hs, quando D. Antonio Reis acompanhará a relíquia em procissão, ele que vem do Congresso Católico em Serro Azul.

No dia seguinte, 21 de fevereiro ocorre a Romaria ao Santuário de Medianeira, consagrada pelo coração do beato milagreiro. O coração de Anversa pulsa forte. Ele não cabe em si de emoção, pois sua devoção ao beato Roque vai se efetivar no milagre à cura da filha. Aquela tarde foi de vigília e espera. O trem atrasou, demorou para sair de Santo Ângelo, mas nada que atrapalhasse as festividades, pois "a catedral permanecerá aberta durante toda a noite, onde com maior socêgo, a relíquia poderá ser vista e venerada pelos fieis" ("A Razão", 21/02/1940).

Santa Maria, 21 de fevereiro. A manchete do jornal "Cerca de dez mil pessoas aguardaram, ontem, o coração do Padre Roque Gonzalez", cujo subtítulo assim define: "Constituiu em espetáculo vibrante a chegada da relíquia – Acompanhado pela multidão o relicário foi transportado para a Catedral, sendo celebrado solene "*Te-Deum*" – a romaria, de hoje, às 07hs, ao Santuário da Medianeira":

> Santa Maria recebeu num ambiente de intensa vibração religiosa, ontem, à noite, o coração do padre Roque Gonzalez. O interesse que vinha despertando, neste e nos municípios visinhos, o amplo noticiário de A RAZÃO, que antecipava a vinda, a Santa Maria, dop coração do Mártir das Missões, fazia prever um espetáculo grandioso na chegada da relíquia conservada, intacta, há trezentos e doze anos. A recepção ultrapassou, entretanto, as melhores espectatívas. Desde cedo a cidade teve o seu movimento grandemente aumentado, com a chegada

7 Barrichello, C. A.; Santos, J. R. Q. Grupos étnicos italianos: religiosidade e negociação de identidade na região central do RS. *Revista Sociais e Humanas*, Santa Maria, UFSM/CCSH, v. 6, n. 23, 2012; Bolzan, M. *Quarta Colônia*: da fragmentação à integração. Santa Maria: Pallotti, 2015.

> de caravanas de peregrinos do interior do município e de outras comunas, que vinham participar das homenagens à relíquia (...) A noite, as ruas centrais, principalmente nas adjacências da Catedral, registravam intenso movimento, achando-se os bancos dos passeios completamente tomados (...) verdadeira multidão, calculada em cerca de 10 mil pessoas, comprimia-se na gare local da Viação Férrea e imediações, extendendo-se ao longo da avenida Rio Branco até a Catedral. Era uma multidão integrada por elementos de todas as classes da coletividade santamariense, autoridades, comerciantes, industrialistas, exmas famílias, homens do povo ("A Razão", 21/02/1940: 04)

O noticiário permite perceber a participação popular e católica no movimento religioso de consagração a relíquia, que estava além das expectativas dos organizadores. A mesma matéria se tem a informação do cortejo que segue do trem à catedral: "Em seguida, o cortejo se dirigiu a Igreja Matriz, sendo a relíquia conduzida por d. Antonio Reis, que era ladeado por inúmeros sacerdotes, altas autoridades civis e militares." Nele se percebe que coube somente as elites eclesiásticas, militares e civis o traslado da relíquia, em ato de demonstração das hierarquias sociais. Por fim, o acontecimento é celebrado através de: "Milhares de pessoas desfilaram desde ontem até a madrugada de hoje pela Catedral, diante do relicário que conserva o coração do padre Roque Gonzalez" ("A Razão" 21/02/1940, 02).

Ainda sobre o evento, Santini observa em seu relatório-livro informações de que o evento se traduzia em grande acontecimento à cidade, discordando um pouco dos dados do jornal supramencionado:

> uma multidão imensa, calculada em 15.000 pessoas, rompeu em clamorosos vivas aos mártires rio-grandenses. S. Excia visivelmente emocionado ante o entusiasmo e devoção dos seus diocesanos, levou o coração, sem dizer palavra, por entre as alas de povo que ligavam a Estação à catedral (...) A cerimônia oficial terminou lá pela meia noite; mas a veneração da relíquia prosseguiu ininterrupta até às 7 horas das manhã, em que teve início a procissão triunfal para o lugar em que está surgindo o novo santuário de Nª Sª Medianeira, ao lado do Seminário S. José. (Santini, 1940: 38-39)

Nesses atos de multidão, João Anversa e sua família se faziam presentes e focados na possibilidade de milagre com a cura da filha, o que de fato, segundo a tradição oral, se efetivou. (Felin: 23). A "multidão" constrói o evento em seus gestos religiosos, os quais expressam suas experiências de seres humanos. Neste sentido, tomamos de empréstimo a análise de Hoornaert no que se constitui o gesto religioso ao afirmar que: "quando as pessoas rezam, assistem à missa ou fazem romaria estão vivendo uma "experiência": andam, falam, rezam, ajoelham-se, fecham os olhos, juntam as mãos, batem palmas, cantam." (Hoornaert, 2013: 16). Portanto, deve-se compreender que a religião expressa uma pratica existencial, o que explica a presença da multidão mencionada nos relatos de época, onde os atos penitenciais ante a relíquia evidenciam o quanto se vive a experiência, ressignificando-a aos cotidianos coletivos ali presentes. O ato do martírio é revivificado e a memória do evento é evocada.

3. A relíquia: o coração do mártir beatificado sacraliza a Padroeira

No entanto, é pertinente compreender o evento a partir de quatro inflexões que o constroem: primeiro a questão da Igreja Católica na Diocese de Santa Maria, onde está inserida a capela de São Francisco e a chamada aos fiéis católicos da Linha Rincão da Lagoa e o gesto religioso que consagra o milagre; segundo a ressignificação do evento do Martírio em meio às comemorações dos quarto centenário da Companhia de Jesus, em suas relações com o Estado Novo (1937-1945) no Brasil; terceiro, quando os católicos evocam a memória católica, disputando o passado histórico sul-rio-grandense, missioneiro e santa-mariense, buscando interpretações e nexos com o passado, e; por fim, quando uma comunidade decide mudar o nome de Linha Rincão da Lagoa para Três Mártires como extensão do gesto religioso, enquanto expressão de suas experiências e reconhecimento do sagrado, isso porque não podemos ignorar como a comunidade interpreta as metáforas – milagre, relíquia, salvação, palavra – a ponto de estabelecer aliança com o sagrado, rebatizando a comunidade.

As leituras dos acontecimentos a partir do jornal "A Razão" e do relato-obra "Triunfos Dum Coração" do Pe. Santini, produzidos ao calor dos eventos, tratam-se de um conjunto de discursos produzidos em meados do século XX sobre a origem, a necessidade, a importância da relíquia, como produto e milagre fundador do martírio e os seus desdobramentos e espacialidades, posto que se estendem e procuram atingir todos os fiéis católicos sul-rio-grandenses. Nesse sentido, é importante rever as referidas fontes históricas como discursos, compreendendo-os enquanto: "lugar de argumentação, de enunciação, de constituição de identidade, relação de sentidos." (Orlandi, 2008: 86). Portanto, é necessário dessacralizar o significado do documento histórico sobre o evento, percebendo-o enquanto sentido da lógica católica do período.

No evento dos dias 20 e 21 de fevereiro de 1940, no qual João Anversa participou plenamente, as fontes evidenciam o protagonismo de Dom Antonio Reis, transformando-o em referencia dos acontecimentos, mesclando as experiências humanas e o sagrado. No entanto convém destacar as diferentes intenções, entre elas o processo de reconhecimento de Nossa Senhora de Medianeira como a Padroeira do Rio Grande do Sul,[8] cujos esforços se concretizaram após a peregrinação da relíquia em 1942. Não se pode ignorar a relação entre os acontecimentos de 1940, os favorecimentos, a vinda e presença da relíquia do mártir canonizado, o beato Roque Gonzalez, e a elevação de Medianeira à categoria de Padroeira.

Desde antes da posse de Dom Antonio Reis,[9] em 1932, estava em jogo o Projeto de Restauração Católica em Santa Maria, que consistia na disputa do prestígio da mesma e seu capital de bens de salvação, com os projetos dos evangélicos e maçons, o que se consolida na sua diocese. Percebe-se o empenho da imprensa católica, atuação da Revista Rainha dos Apóstolos, e imprensa laica no jornal "A Razão", em propagar o mistério da salvação e o crescimento da devoção à Medianeira em sua "ante sala" da sacralização, traduzida na presença real da relíquia, que corroboram à sua legitimação. São estabelecidas

8 A devoção a Nossa Senhora Medianeira começa em 1928 sob orientação do Pe. Ignácio Rafael Valle. Em maio de 1930 foi realizada a primeira festa da Medianeira em âmbito diocesano. Em 1935, D. Antonio Reis, o "Bispo da Medianeira" inicia à construção do Santuário, lançando a pedra fundamental. Em 1942, os Bispos do Rio Grande do Sul consagraram o Estado a Nossa Senhora Medianeira e, no ano seguinte, acontece a primeira Romaria Estadual. In: PAIXÃO. D. *Pe. Ignácio Valle S.J. e a devoção a Nossa Senhora Medianeira*. Santa Maria: Pallotti, 2003.

9 "D. Antonio Reis, coordena e orienta a nova devoção dedicada a N.S. Medianeira. Pouco a pouco, as procissões tornam-se muito concorridas e, em 1942, s anta é entronizada padroeira do Rio Grande do Sul." Biasoli, V. *O Catolicismo Ultramontano e a Conquista de Santa Maria* (1870/1920). Santa Maria: EdUFSM, 2010. p. 189.

batalhas da memória pela história para legitimar a Padroeira em meio seus nexos com o fato fundante do Catolicismo sul-rio-grandense, ou seja, o martírio de 1628, estendido e compreendido à coletividade católica. Dom Antonio Reis é apresentado como referencia à Restauração em suas inflexões de reconhecimento e continuação da obra expressa no fato fundante, daí o seu empenho conferido por Santini em "Triunfos Dum Coração" (1940 pp. 33-34). O bispo de Santa Maria integrava a comitiva que recebeu a relíquia em Libres-Argentina, trasladando-a para Uruguaiana-Brasil, em 15 de fevereiro de 1940. Nesta relação é possível auferir que:

> A Igreja Católica de Santa Maria acumulava capital de bem de salvação. O Poder simbólico, representado pela devoção a Medianeira, agia como sobreposto à autoridade, ao reconhecimento, ao prestígio, o que agregava valor à Igreja, conferindo a ela um poder que lhe era fundamental para a conquista dos fiéis e para seu reconhecimento como preponderante no espaço da cidade. (Borin, 2010: 224).

Dessa forma, a peregrinação da principal relíquia católica em Santa Maria corrobora com o Poder simbólico atribuindo valor a Romaria de Medianeira. No conjunto de desdobramentos da presença da relíquia ocorre no dia 20 de fevereiro a romaria até o Santuário de Medianeira, expressando a experiência de diferentes seres humanos. Muitos devotos que se constituem na multidão alcunhada pela imprensa, sinalizam suas crenças e formas de expressão religiosa ligadas aos mistérios decorrentes do martírio. Nesse sentido, convém destacar que a presença da relíquia se soma a estratégia da Igreja, como afirma Marta Borin: "no sentido de poder transformar as "romarias" em "peregrinação" (...) reguladas pela autoridade eclesiástica.", ou seja, contribui sobremaneira e prerrogativa da sagração.

Na tese sobre o período, Marta Borin afirma que "os padres palotinos, jesuítas e diocesanos deram um novo perfil a Santa Maria e cooperaram para a concretização da ideia da Igreja em período de renovação" (Borin, 2010: 225). Assim, percebemos a presença da relíquia em momento decisivo e importante na proposta de renovação sinalizada pela historiadora.

As comemorações da fundação da Companhia de Jesus em 1940 também devem ser levadas em consideração à compreensão a peregrinação da relíquia sagrada, produzida no âmbito da história da própria instituição. O sentido discursivo era marcar de forma indelével que a produção do sagrado se fez em decorrência do sacrifício de seus missionários, que em processo de conversão de indígenas e foram martirizados para a concretização da obra jesuítica. Para além desta questão, esta posto que a Companhia tem importância decisiva no processo histórico rio-grandense, produzindo os fatos e os seus santos. Os historiadores clericais católicos, inclusive da Companhia, se empoderam do passado histórico denominando-o de jesuítico para referendar de que foi neste que iniciou a historia do Rio Grande do Sul em seu processo civilizatório (Marin, 2014: 94-121).

Na ocasião, a beatificação dos Três Mártires de 1934, estava em processo de sedimentação como Apóstolos do Rio Grande do Sul, em disputa católica, particularmente jesuítica, do passado histórico sul-rio-grandense, como desdobramento da política estadonovista (1937-1945) no governo Getúlio Vargas, em momento de sacralização do poder, em resposta a aliança Estado Novo e alto clero da Igreja Católica.

Intelectuais orgânicos de ordens religiosas católicas, entre eles jesuítas e capuchinhos, se esme-

ravam em narrar o passado histórico rio-grandense evidenciando e garantindo um lugar privilegiado aos lances e eventos relacionados ao Martírio dos Padres ocorridos no século XVII, no final de 1628, garantindo-lhes o lugar de Mito Fundador da História do Rio Grande do Sul. Para reforçar a narrativa na disputa por hegemonia e atingir corações e mentes, principalmente das bases do catolicismo, esses intelectuais usaram de uma retórica fantasiosa avalizada na retórica colonial a fim de garantir o lugar dos Mártires como os Apóstolos, arautos do passado, para os quais o povo rio-grandense devia nutrir sentimento de fé e gratidão.

Assim, eles são elevados à categoria de heróis civilizadores, de uma civilização cristã ocidental de bases antigüistas e medievais, representativa do triunfo do catolicismo. Ora, por esta lógica, mártires da fé católica, autênticos apóstolos da cristandade ocidental só morrem em prol da evangelização, cujo ato de martírio sacraliza a terra, imageticamente o sangue batiza a terra, assim é um discurso que visava reverenciá-los e confirmar que o fato fundante equivale a visão mítica que certifica – certidão de nascimento –o começo da História como dádiva do evento de evangelização.

Dessa forma, por esta lógica perversa, até a chegada dos arautos do catolicismo – os missionários jesuítas – a região se constituía em terra arrasada habitada por seres humanos que viviam sem Deus, sem Rei e sem Lei, em atos profanos, cabendo aos apóstolos a conversão dos seres para os campos do senhor (catolicismo, Estado Absoluto e civilização através da cultura escrita). Na elaboração desse imaginário a devoção aos mártires garantia aos devotos as benesses da fé e cristandade. Esses elementos articulados são elevados à ideologia do Estado Novo sob o governo autoritário de Vargas, onde fé, patriotismo e civismo tinham seus nexos, exatamente no momento histórico das comemorações do IV Centenário da Fundação da Companhia de Jesus (1541-1941),[10] cabendo ao Padre Serafim Leite, na extensa, ampla e complexa obra "História da Companhia de Jesus no Brasil", premiada pelo Instituto Nacional do Livro (INL), órgão do governo autoritário que legitimava a política cultural varguista, a recuperação da presença jesuítica no Brasil e Portugal, elaborando a tese de que foram os jesuítas que fizeram o Brasil, ou seja, que garantiram a integração colonial através das distintas Missões, numa possível geopolítica colonial. Portanto, é mister entender a interpretação do presente de 1940 pelos atos heróicos do passado jesuítico do século XVII, quando se afirma: "Em nossos dias já não resta mais dúvida de que o Beato Roque Gonzalez foi o primeiro sacerdote que palmilhou diversas regiões do atual território da diocese de Santa Maria. E após dele, outros heróis." (Sartori, 1956: 11). Esta era máxima que impressiona os católicos e os da Linha Rincão da Lagoa em suas experiências de seres humanos voltadas ao sagrado, ao mistério, à devoção.

Porém, à medida que a Igreja Católica de Santa Maria, em disputa de Poder simbólico referenciada nas estratégias de D. Antonio Reis e o Estado Novo, no governo de Getúlio Vargas, definem glorificar os atos do passado jesuítico no Rio Grande do Sul, personalizado beato mártir Roque Gonzalez e nos seus companheiros Afonso Rodrigues e João de Castilhos, evocam a memória a fim de interpretar a história.

De uma maneira geral compreendemos a memória "nos seus sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória construída do historiador" (Achard y Orlandi, 2015: 44).

10 Diosen Marin cita em sua dissertação o decreto nº 6355/40, assinado pelo Governo Vargas, em que se reconhece a importância da Companhia de Jesus na formação do Brasil, como expressão da aliança Estado Novo – Igreja Católica. Op. Cit. p. 79.

Também levamos em considerações acerca da relação entre a memória e a narrativa histórica, a partir das contribuições de Alessandro Portelli em: "*O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum" (*Portelli, 1996*)*. Bem como por meio das reflexões de Maria Renata Cruz Duran e de Julio Bentivoglio na obra: *Paul Ricouer e o lugar da memória na historiografia contemporânea* (Duran; Bentivoglio, 2013: 213-214). Portelli atenta para os limites, problemas, a criação de mitos e a manifestação da memória seletiva nas construções históricas dos moradores de Civitella Val di Chiana, referente a execução de centenas de civis, em 29 de junho de 1944, por tropas alemãs em retaliação a morte de três de seus soldados, por integrantes da Resistência na localidade.

Consideramos validas estas interpretações na interpretação da memória missioneira elaboradas na Linha Rincão da Lagoa, envolta em religiosidade, penitencia e mistério. No caso de Portelli, ele busca compreender o que levou os moradores da região de Civitella a creditarem a responsabilidade das mortes dos civis ao movimento de resistência, "vitimizando" as tropas alemãs, por meio das narrativas construídas a partir de então.

Portelli assinala que é dever do pesquisador compreender os relatos do passado, as narrativas dos moradores da cidade de Civitella, nos aproximando a compreender as experiências dos seres humanos com o sagrado expressas na Linha Campos da Lagoa – de como uma comunidade italiana adota códigos, valores, símbolos e mitos de um missioneirismo em elaboração focado na figura do mártir. Assim, nos interessa perceber como frações de memórias, subdivididas e, em grande medida, compostas e interferidas tanto ideologicamente quanto culturalmente, se manifestam na comunidade Campos da Lagoa.

A exemplo disso, Duran e Bentivoglio questionam-se acerca da conexão existente entre história, memória e narrativa, assim como a importância dessa conexão para os historiadores, levando em consideração as proposições estabelecidas em Paul Ricouer. Dessa maneira, os autores assinalam que a escrita da história deve ser compreendida como um relato de memórias individuais e coletivas. Tais memórias, somado aos "lugares de memória", muitas vezes, poderiam refletir o "homem do século XX e do século XXI" (Duran; Bentivoglio: 216).

Nesse sentido, entende-se que a memória e, em muitos casos, a perda da memória ou o esquecimento, isto é, a seleção espontânea e/ou não espontânea dos acontecimentos do passado, esteja amplamente ligada ao contexto histórico, isto é, à história, ao tempo e ao espaço. Desse modo, as versões realizadas do passado são passíveis de interferências próprias do tempo em que são produzidas. Cirineu Anversa, descendente Mantovano, em entrevista realizada em 16 de agosto de 2015, lembra que a comunidade leva o nome de Três Mártires porque, perto de onde a família dele morava, nas colônias novas, havia um tio chamado João, o qual possuía uma filha enferma e desenganada pelos médicos. João prometeu que se sua filha ficasse curada dos males, como parte da promessa, ele doaria à comunidade uma imagem do Padre Roque Gonzalez oriunda da região das Missões. Ele fez a promessa em frente ao coração do Padre Roque. Como a filha de João foi curada, ele doou a imagem para a comunidade em 1940. Esta lembrança é viva na comunidade, revisitada anualmente e ressignificada ciclicamente no mês de janeiro.

No caso de Civitella, os moradores passaram a condenar os integrantes da Resistência somente anos depois do ocorrido, pois "no período imediato ao pós-guerra, quando estes gozavam de prestígio e de certo poder político", não se manifestavam tais críticas. Além disso, o Portelli menciona que em

outra localidade que, assim como em Civitella, sofreu com execuções de civis por alemães, novamente por motivo de retaliação, não foi creditada aos membros da Resistência essa culpa. Portanto, refletindo acerca dos dois relatos, Portelli assinala:

> Afora as explicações dos dois historiadores (estruturas sociais e demográficas diferentes, a estrutura diferente do evento), essa discrepância confirma que o "escândalo" de Civitella não é eterno e universal, e sim histórico e específico. Isso não diminui seu impacto, mas o concentra e especifica, subtraindo-o do universalismo genérico para dotá-lo do poder conflitante de uma narrativa em contraposição a outras (Portelli, 196: 110-111).

Por conseguinte, entende-se que um acontecimento, uma conjuntura, um fato são acompanhados por representações, isto é, não se manifestam separadamente. Nesse sentido, "as representações se utilizam dos fatos e alegam que são fatos; os fatos são reconhecidos e organizados de acordo com as representações", os dois encontram-se no íntimo de cada indivíduo e são circundados por sua linguagem. Desse modo, pode-se compreender que a história oral, especificamente, tem essa ligação como seu principal alicerce, "que é contabilizada como história com fatos reconstruídos, mas também aprende, em sua prática de trabalho de campo dialógico e na confrontação crítica com a alteridade dos narradores, a entender representações" (Portelli, 1996: 111). A par desta reflexão é importante mencionar que a comunidade de Campos da Lagoa vive as representações do passado missioneiro mesclado com o passado italiano, se empoderando do passado jesuítico hibridizando-o com a italianidade.

A memória também compõe-se de elementos do político, isto é, tem as interferências e, de certa forma, agindo por meio do discurso. Pode-se visualizar isso, quando os moradores de Civitella trocam a ordem cronológica dos fatos. Nessa perspectiva, a tragédia da região teria seu princípio a partir das reações da Resistência e não a partir das investidas e das vítimas alemãs na localidade. Além disso, os invasores não seriam os alemães, mas sim, os membros da Resistência. De forma semelhante, a memória dos adventos do martírio em Campos da Lagoa estão vinculados ao Poder simbólico da Igreja Católica e do Estado Novo do governo Vargas. Nos relatos de memória, não somente o tempo pode ser deslocado, o espaço também pode ser.

Por outro lado, entende-se que a confiança ou a não confiança nos relatos de memória, pouco interfere na identificação de um mito, ou seja, seria falso dizer que obrigatoriamente um mito é uma história fantasiada ou inventada. Ao contrário, é uma narrativa mítica, uma história "significativa na medida em que amplia o significado de um acontecimento individual (factual ou não), transformando-o na formalização simbólica e narrativa das auto-representações partilhadas por uma cultura" (Portelli, 121). Nesse aspecto, Portelli compreende a narrativa mítica de forma complexa, composta por diversos simbolismos, ou seja: "um mito não é uma narrativa unívoca, mas uma matriz de significados, uma trama de oposições: depende, em última análise, de o individual ser ou não percebido como representativo do todo, ou como uma alternativa para o todo" (Portelli, 1996: 123).

Nesse sentido, diversos historiadores buscaram fazer a diferenciação entre história e memória. Conforme Duran e Bentivoglio, Jacy Alves Seixas, é um desses historiadores. Para esse autor, a diferenciação não é tão simples e requer cuidados, sobretudo, devido a memória transitar 'inextrincavelmente

o mundo rígido e instável da matéria, tanto quanto reside, como elástica faculdade, em nosso espírito". Assim, ainda que seja reconhecida a separação entre memória e história, os autores mencionam que a memória recupera elementos factuais e vivenciados, misturando aspectos e elementos do presente e do passado. Em vista disso, segundo Seixas, 'memória é menos um entender o passado do que um agir; impossibilidade, portanto, de se cogitar uma memória desinteressada, voltada para o conhecimento puro e descompromissado do passado' (Duran; Bentivoglio, 2013: 220).

Por fim, Portelli assinala que alguns narradores do ocorrido em Civitella, tais como: Pietro Clemente, Giovanni Contini e Capplelletto e Calamandrei, referem-se aos relatos dos moradores através das expressões, "memória coletiva", "memória grupal", "do povoado". Ainda que de forma legítima, levando em consideração os conceitos e o discurso histórico, como salienta o autor, esses termos não podem ir de encontro afirmando algo que é inerente à memória, isto é, a sua individualidade. Isto é, "se toda a memória fosse coletiva, bastaria uma testemunha para uma cultura inteira; sabemos que não é assim" (Portelli, 1996: 127).

Dessa maneira, a memória, assim como outras ações humanas, define-se e é definida por elementos sociais, mas de qualquer maneira, só pode ser concebida de maneira particular. O mito, por sua vez, nada mais é do que uma memória, "abstraída e separada da individual", tornando-se uma *memória coletiva*.

No dia 21 de fevereiro os fiéis retornavam às suas residências em seus corações e mentes com a esperança de que a presença da relíquia preenchia seus pedidos. Nos meses que se sucederam, propalou-se através da tradição oral o milagre da cura da filha de João Anversa, o que sensibilizou a comunidade de Rincão da Lagoa, atingindo o alto clero da diocese de Santa Maria. Nos meses que se seguiram são marcados de comoção pelo milagre recebido.

Finalmente, no dia 27 de outubro de 1940, data da festa de Cristo-Rei, é inaugurada a pedra fundamental da capela dos Santos Mártires das Missões, por orientação do Monsenhor Humberto Bussatto e conselho paroquial.

Daí em diante, após a sua inauguração em 1941, a comunidade deixou de ser Rincão da Lagoa e passou a ser denominada de Três Mártires. Somente em 1960, um dos filhos de João Anversa doou o dinheiro para comprar as outras duas imagens dos Mártires, a do Padre Afonso Rodrigues e a do Padre João de Castilhos. Esses eventos colaboraram com a devoção da comunidade aos Mártires.

A então planta da Capela dos Santos Mártires das Missões foi elaborada por João Lapitz, sendo que a sua construção foi confiada a Olinto Lôndero. O processo de construção da capela dos Santos Mártires deu aos moradores um novo viés em suas vidas afetivo-espirituais. Para esses moradores, a nova igreja despertava neles um sentimento de pertencimento ao seu país de origem, a Itália. Isso porque, na província de Mântova.

Ao recuperarmos as origens da Igreja dos Três Mártires, destacamos que sua conclusão é em 1941 e, no dia 11 de janeiro de 1942 é celebrada no local a primeira festa em honra aos Santos Mártires das Missões, tendo a presença D. Antonio Reis. João Maffini, Vicente Maffini, José Antônio Brondani, Mariano de Freitas, João Anversa e João Nicoloso, as pessoas que compunham a comissão organizadora da construção. Os objetivos do bispo de Santa Maria se expressam no milagre concedido pelo camponês João Anversa, que agora assume o protagonismo dos acontecimentos com a capela dos Três Mártires na comunidade, que também passa as ser nomeada com tal.

Algumas considerações

Os Santos Missioneiros do século XVII, da região das Missões do Rio Grande do Sul, são ressignificados longinquamente, em meados do século XX na região da Quarta Colônia de Imigração Italiana, sinalizando que suas histórias e memórias são lembradas em outros e diferentes locais, que se tornam lugares da memória missioneira. Para explicar esta situação nos valemos de Roselene Pommer, quando afirma que para ser missioneiro, não basta apenas viver em uma região missioneira, mas reconhecer-se como integrante desta região. Desenvolver o sentimento de pertencimento pelas suas narrativas históricas, seus lugares sagrados. Já em Três Mártires, na Quarta Colônia, não existe esse mesmo significado, pois a cultura missioneira não é preservada do mesmo modo como se preserva na região das Missões. A raiz deste reconhecimento, preservação e valorização dá-se a partir da relação com a narrativa mítica do martírio e a sua expressão na antiga Linha Rincão da Lagoa, cujos gestos religiosos propiciaram o ambiente de cura da filha de João Anversa – que testemunhou, presenciou e venerou a relíquia sagrada – metáforas do sagrado.

Embora se tenha toda uma devoção voltada aos Mártires,[11] somente fica no religioso residual, e este é sempre associado prioritariamente à italianidade, e às vezes associado ao missioneirismo. O ponto fulcral entre o missioneirismo e a italianidade é a questão da fé católica e dos santos católicos, o que explica tal devoção. Por esta razão é que as pessoas devem interagir e participar de suas atividades específicas e culturais. Isto demonstra um sentimento de pertencimento voltado a uma determinada cultura, e a partir dele é que constrói conjunto de elementos, instituições, projetos, sendo estes instituidores de uma comunidade imaginada.

Retomamos nossa premissa que nos provoca e desafia, que nos inquieta de certa forma: por que em uma comunidade majoritariamente descendente da etnia italiana se rememora a memória dos Mártires das Missões? Até onde o mito do milagre do coração do Pe. Roque alcança? O que isto significa na comunidade longe de seu fato fundante? Percebem-se, aqui, duas histórias que se cruzam, principalmente unidas pela religiosidade, canalizando, assim, a religiosidade para a devoção. Percebemos que não se trata apenas de cerimônia religiosa com suas metáforas, mas a memória, os acontecimentos históricos, aliados ao milagre, reforçam a presença do sagrado, ou seja, das narrativas discursivas sobre os mártires, ou seja, como os habitantes da comunidade de Três Mártires interpretam estas metáforas e como fazem uso delas. Ao referendar estas questões, podemos evidenciar algo ligado ao modo de vida dos descendentes de Mantovanos, que se mostram diferentes perante outras comunidades da região.

Na comunidade de Três Mártires não acontecem romarias aos Mártires das Missões; ocorre a festa tradicional em homenagem a eles, o que engloba tríduos, celebrações, novenas e missas festivas em memória aos padroeiros. Esse evento acontece sempre no segundo domingo de janeiro. Nesta reflexão, ainda cabe pensar que, na comunidade, existe o ícone do missioneirismo – a Cruz Missioneira – cuja forma representada é uma invenção descolada daquela usada nos povoados missioneiros do período colonial hispânico. Como dito anteriormente, trata-se de "um dos símbolos atuais mais respeitados da identidade missioneira" (Pommer, 2009: 13), que identifica a região e o passado histórico das Missões dentro do Rio Grande do Sul. O atual ícone inventado na atualidade da Região das Missões é adotado

11 Conforme Ceron, I. T. *Peregrinos missioneiros*: caminhada penitencial ao Santuário dos Santos Mártires das Missões – Caaró. Santa Rosa: Rúah, 2000.

sem grandes questionamentos em Três Mártires, que passa por processo de ressignificação na Quarta Colônia Italiana.

Desta forma, subentende-se que a história dos Mártires atua na memória tanto da região das Missões quanto na da Quarta Colônia, em particular, na de Três Mártires, atentando para a representação do imaginário da cultura dos descendentes de Mantuanos. Assim, cria-se uma forte relação entre o passado e o presente, de forma que o que está em jogo são os valores patrimoniais e que identidade estes valores expressam para a região que contempla a Quarta Colônia de Imigração Italiana. A comunidade de Três Mártires sente orgulho em cultuar (venerar e valorizar) a memória missioneira através dos Mártires. Mesmo tendo devoção à Nossa Senhora da Saúde, a qual foi trazida da Itália pelos primeiros imigrantes Mantovanos, seus netos e bisnetos cultuam a devoção aos Mártires das Missões, de modo que, se os habitantes do local não tivessem fé nos Mártires, não teriam erguido um Monumento à Cruz Missioneira. O que exemplifica isto é o fato de que, na mesma época em que ocorre a Romaria dos Mártires em Caaró, terços, e cultos são realizados na Capela de Três Mártires. São trocas culturais que, mesmo distante das Missões, no interior da Quarta Colônia, é possível ressignificar e mesclar, de modo que boa parte da gastronomia a ser consumida em dias de eventos aos Mártires é doada pelos devotos e habitantes do local. Isto mostra que uma comunidade, mesmo sendo predominantemente de origem italiana, cultua a devoção ao Pe. Roque Gonzalez de Santa Cruz, juntamente com os padres Afonso Rodrigues e João de Castilhos. Talvez o principal elemento que explicitamente conecta a comunidade de Três Mártires com a região das missões e, desta forma, conecta sua história local com um passado alheio, porém carregado de significado no marco da história do Estado, seja a "cruz missioneira". Assim, curiosamente, é um marco físico, um aspecto material, um marco na paisagem, que mantém para os habitantes de Três Mártires a coesão com esta memória mais ampla, que não lhes pertence, mas que empresta parte de sua carga simbólica aos descendentes de montovanos da Quarta Colônia através do "milagre" na família Anversa. Empréstimo agenciado por João Anversa, que atuou como estopim de um processo que segue sendo reificado a cada ano. Anversa não jogou a semente em campo seco. Lhe antecipava uma história que vinha sendo elaborada já desde os séculos XVII e XVIII pelos próprios jesuítas. E mesmo estes talvez não fossem capazes de imaginar a dimensão que tomaria aquela memória que eles trataram de organizar com tanto zelo. A escolha da cruz como elemento recordatório da razão da denominação do local é a expressão de que há uma versão hegemônica, apologética, do passado das missões, da qual o martírio de Roque Gonzalez e seus companheiros é apenas um episódio a mais. E, por conseguinte, o milagre dos Anversa também é um episódio. Assim, é a cruz que insere o milagre na história de Roque, e Roque na história maior das missões jesuíticas. Esta memória está assim, uma vez mais espacializada, através da cruz, fazendo recordar as palavras de Arthur Rabuske, autor do único estudo sobre a mesma:

> Essa cruz, assim entendida, abandona a sua matéria pétrea, digamos de grês, cria raízes, mostra seiva vital, vira em árvore e apresenta folhas de beleza especial e frutos de libertação, de cultura e progresso onímodo, no presente e para o futuro. (Rabuske, 1984: 27)

A cruz missioneira é um destes símbolos que se espalham para além da região das Missões. Com variações de estilo, podemos vê-la em murais, painéis e, sobretudo, souvenirs, que circulam até mesmo

para além das fronteiras nacionais. Em termos de espacialização, de marcos visíveis na paisagem, de materialização de uma ideia, a presença da Cruz Missioneira em Três Mártires exemplifica o que estamos tratando até aqui. E esta espacialização da memória missioneira ganha maior relevância quando se acrescenta o fato de que a cruz de braço duplo não tem relação histórica, ao menos comprovada, com os jesuítas da primeira metade do século XVII, como foram Gonzales, Alonso e Castilhos. Ela parece estar vinculada ao período do retorno à chamada Banda Oriental a partir de 1683. Isto demonstra a força desta cruz como um símbolo geral da "História da Missões". História esta que chegou até o Rincão da Logoa, através da agência de Anversa, e consubstanciou-se na capela, nos santos e na cruz, artefatos que reforçam um vínculo cujas amarras ainda nos escapam.

Referencias Bibliograficas

Achard, P.; Orlandi, E. P. 2015. *et al. Papel da Memória*. 4 ed. Campinas, SP: Pontes Editores.

Barrichello, C. A.; Santos, J. R. Q. 2012. Grupos étnicos italianos: religiosidade e negociação de identidade na região central do RS. *Revista Sociais e Humanas*, Santa Maria, UFSM/CCSH, v. 6, n. 23.

Belinasso, S. T. 2000. *Os heróis de Val de Buía: a historia dos imigrantes italianos que construíram a Quarta Colônia de Imigração Italiana de Silveira Martins*. Santa Maria: Pallotti.

Biasoli, V. 2010. *O Catolicismo Ultramontano e a Conquista de Santa Maria* (1870/1920). Santa Maria: EdUFSM.

Bolzan, M. *Quarta Colônia*: da fragmentação à integração. Santa Maria: Pallotti, 2015.

Borin, M. R. 2010. *Por um Brasil Católico: Tensão e Conflito no campo religioso da República*. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo/RS.

Brum, Ceres K. 2006. *Esta terra tem dono. Representação do passado missioneiro no Rio Grande do Sul*. Santa Maria, Editoraufsm.

Ceron, I. T. 2000. *Peregrinos missioneiros*: caminhada penitencial ao Santuário dos Santos Mártires das Missões – Caaró. Santa Rosa: Rúah.

Duran, M. R. C.; Bentivoglio, J. 2013. Paul Ricouer e o lugar da memória na historiografia contemporânea. *Dimensões*, v. 30.

Felin, S. 2016. A valorização da comunidade de Três Mártires na Quarta Colônia de Imigração Italiana através das ondas do rádio. Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural) – Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria/RS, 2016.

Gutfreind, Ieda. 1998. *A historiografia Rio-Grandense*. 2 ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Hoornaert, E. 2013. Prefácio – Novas Perspectivas. In: Passos, M; Nascimento, M. R. (orgs) *A Invenção das devoções: crenças e formas de expressão religiosa*. Belo Horizonte: Editora O lutador.

Kern, Arno A. 1982. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre, Mercado Aberto.

Marin, D. 2014. *A consolidação da Romaria do Caaró a partir da mídia impressa: 1937-1945*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria/RS.

Oliveira, P. R. M. 2009. *O encontro entre os guarani e os jesuítas na Província Jesuítica do Paraguai e o glorioso martírio do venerável padre Roque González na tierras de Ñezú*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre/RS.

Oliveira, P. R. M. 2015. Padre Roque Gonzalez: entre a história e a hagiografia. *Revista Brasileira de Historia e Religiões*, ANPUH, N. 23, ano 08, set./dez.

Orlandi, E. P. 2008. *Terra à Vista – Discurso do Confronto: Velho e Novo Mundo*. 2 ed. Campinas, SP: EdUNICAMP.

Paixão. D. 2003. *Pe. Ignácio Valle S.J. e a devoção a Nossa Senhora Medianeira*. Santa Maria: Pallotti.

Pommer, R. M. G. 2008. Missioneirismo: a produção de uma identidade regional. São Leopoldo, UNISINOS, PPGH, Tese de Doutorado.

Pommer, R. M. G. 2009. *Missioneirismo*: história da produção de uma identidade regional. Porto Alegre: Martins Livreiro.

Portelli, A. 1996. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luta e senso comum. In: Amado, J.; Ferrera, M. de M. (orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV.

Quadros, E. L. 2012. *A defesa do modo de ser Guarani: o caso de Caaró e Pirapó em 1628*. Porto Alegre: Renascença, Edigal.

Rabuske, A. 1984. A cruz missioneira. Cadernos Fundames, Ano I, N.2, Santo Ângelo.

Réus, J. B. e Acerete, J. *Os três Mártires das Missões Guaraníticas da Companhia de Jesus*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1934.

Rigo, Pe. E. J. 2010. *A Diocese de Santa Maria RS – Brasil (1910-2010)*. Santa Maria: Diocese de Santa Maria.

Santini, Pe. C. 1940. *Triunfos dum Coração*. São Leopoldo: seminário Central.

Santos, J. R. Q. 2014. Romaria do Caaró: prática cultural, patrimônio e discurso midiático. In: Leal, E; Paiva, O.C. (orgs.) *Patrimônio e História*. Londrina: Unifil. Pp. 97-111.

Sartori, L.V. 1956. *A Diocese de Santa Maria*. Santa Maria: edições Diocese.

Torres, L. H. 1996. *Historiografia sul-riograndense: o lugar das Missões Jesuítuco-guaranis na formação histórica do Rio Grande do Sul (1819-1975)*. Tese de Doutorado em História. Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

CARLOS A. PAGE
Arquitecto
Doctor en Historia
Investigador Independiente CIECS-CONICET/UNC
capage@hotmail.com

UNA MIRADA DIFERENTE SOBRE EL ORIGEN DE LAS REDUCCIONES GUARANÍ/JESUITAS

Resumen
La región del Guayrá fue un territorio de consolidación de las misiones itinerantes, la creación de pueblos indígenas tutelados (aldeias) y el aprendizaje de la lengua tupí-guaraní, de los primeros jesuitas que llegaron desde Brasil. La evangelización del Paraguay la pergeñó el P. Nunes en 1551, quien desde São Vicente entusiasmó al provincial Anchieta y este encaminó la expedición al interior, fundando varias aldeias como puestos de avanzada para alcanzar Asunción. Luego de algunas expediciones frustradas, el tema fue tratado por los jesuitas del Brasil en su Congregación Provincial de 1583, siendo aprobada en Roma. La favoreció el obispo del Tucumán, el portugués Francisco de Vitoria, quien envió a buscar a los misioneros a Bahía. Llegaron a Asunción abriendo residencia (1587) donde el P. Saloni fue superior. Mientras Ortega y Fields se encaminaron al Guayrá, creando la residencia en Villarrica (1593) y una reducción entre los ybyrajáras (1592). El conocimiento de la cultura guaraní fue fundamental a la hora de trasmitírsela al P. Marciel de Lorenzana, primer jesuita de habla hispana que tuvo contacto con los guaraníes en 1593. La historiografía hispana perdió de vista estos antecedentes, buscando orígenes desacertados de las reducciones. Pero historiadores como Lozano y del Techo, o los mismos Cortesão y Leite, entre diversas fuentes documentales, aportan testimonios por demás elocuentes del origen de la evangelización en la región.

Introducción

Siempre nos pareció curioso que la historiografía misionera diera inicio con la fundación de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1604-1607) o bien con la reducción de San Ignacio Guasu (1609), soslayando prácticamente toda la labor de los misioneros de la Asistencia de Portugal que no por casualidad llegaron a la región en 1587 y murieron en Asunción. Como es el caso de Juan Saloni (†1599) y Tomas Fields (†1625), excepto Manuel Ortega que falleció en Sucre en 1622.

La historiografía hispana buscó sus "héroes" en los PP. Diego de Torres, Marciel de Lorenzana, e incluso en italianos como Simón Mascetta y José Cataldino. Provincial y misioneros enviados por aquel a la región, de los que no soslayamos sus extraordinarios méritos. El P. Hernández (1913, 1: 432-437) fue el primero en buscar antecedentes de la actividad desarrollada por los jesuitas en Juli, aunque fue totalmente diferente a la del Paraguay, pues los jesuitas trabajaban como párrocos sin control administrativo. El mismo P. Hernández (: 441), refutó a Robert Southey (1817: 333) en su clásica historia del Brasil, escribiendo que "los Padres Ortega y Fields, no fundaron reducción alguna (...) las reducciones empezaron veinte años más tarde según la dirección del P. Diego de Torres". Por el contrario el P. Leite (1937: 19) añade, que no hay dudas que los jesuitas del Brasil introdujeron "os métodos usados nas aldeias da Baía".

Tratando de desvincular de los antecedentes a los portugueses, de seguro involuntariamente, lo hizo el propio Ruiz de Montoya, quien alardeó de las relaciones con los franciscanos y sus reducciones. Pero justamente opuestas a las jesuíticas, ya que aquellas se levantaron en las inmediaciones de las ciudades hispanas a los fines de controlar la población indígena que servía a los encomenderos después

de despojarles las tierras. Situación que fue denunciada en el siglo XVI por el propio franciscano fray Jerónimo de Mendieta (1870) para Nueva España, cuyo texto obviamente fue censurado por Torquemada, y que en nuestra región no fue diferente.

Lo cierto es que a la llegada de los jesuitas al Paraguay, y mucho antes al Brasil, había acumulada en América una amplia y rica experiencia en agrupar a los indios en poblaciones, a través de distintas formas, la mayoría con un rotundo fracaso (Page, 2012: 9-20).

No escaparon de mencionar los antecedentes portugueses ni Lozano, ni Del Techo, que fueron muy detallistas en esta cuestión, pero insistimos, el tema no fue tenido en cuenta por la saga del P. Hernández, aunque el P. Furlong (1971: 51) fue el primero que ligeramente tuvo alguna consideración con los misioneros del Brasil, expresando que si bien *"no hay ni remoto parentesco entre estas aldeas y las reducciones de Guaraníes"* (...) *"es de justicia reconocer que fueron antecedentes, más o menos embrionarios de aquellos maravillosos pueblos guaraníes"*. Pues sin el ánimo de desautorizar al prestigioso historiador, sostenemos que no fueron meros "antecedentes", sino el claro inicio de un accionar y de una estrategia evangelizadora, que se inició aún antes de 1588 desde la misma Compañía de Jesús. Hipótesis que, en palabras más, palabras menos, siguen varios historiadores brasileros, como Schalenberg, 1997; Monteiro, 1994 y 2004; Franzen, 2003 y Gadhela, 2013, entre otros continuadores del P. Serafím Leite, aunque sin eco en la historigrafía de habla hispana

En el caso del Brasil, como era lo habitual e indicado por San Ignacio, la actividad se comenzaba con lo conocido como "misiones volantes" o "itinerantes". Una estrategia pastoral, con vagos antecedentes en el medioevo, que se consolidó en la Contrarreforma, siendo tomada principalmente por órdenes nuevas como los capuchinos, lazaristas y eudistas, pero sobre todo los jesuitas, como ministerio típico que fue referenciado en la fórmula del instituto y en las constituciones.

Pero los jesuitas tomaron las misiones volantes al pie de la letra, negando en muchos casos la instalación de residencias y colegios, en ventaja de aquellas.

Hacia la conquista del Paraguay

Sin riqueza mineral que explotar, el Paraguay ofrecía mano de obra para emprendimientos agrícolas de los propios asunceños, e incluso de paulistas, dentro de una variada forma de obtenerla. Los jesuitas del Brasil, llegados a sus costas en 1549, pronto advirtieron las tensiones con los naturales a partir de las primeras misiones itinerantes y de los agrupamientos indígenas ordenados por Joao III. En principio trataron de ubicarse como mediadores. Pero los excesos de los que fueron testigos, pronto y sin vacilar, los llevó junto a los oprimidos. Esta realidad diferente a la europea, recién la comenzaron a visualizar los jesuitas de Portugal. De esta manera el P. Manuel de Nóbrega fue tomando conciencia que los jesuitas debían también involucrarse en las cuestiones de la administración civil, como lo hicieron en las aldeas, por más que se les prohibiera desde Roma.

El P. Nóbrega envió a la capitanía de San Vicente al P. Leonardo Nunes, donde fundó un poblado con escuela para indios y lusitanos, además de una iglesia. Nunes pretendía ampliar su labor apostólica hacia el Paraguay y partió en su rumbo con el H. Pero Correia hasta alcanzar a los ybyrajáras. Enterado el provincial, proyectó una incursión al Paraguay por el famoso camino de Pebiru y rumbeó

para San Vicente, fundando luego la aldea de Piratininga. Avanzó hasta Manicoba, pueblo de indios carijós y más adelante fundó las aldeias de Gerabatiba e Iberapuera, evidentes puestos de avanzada hacia el Paraguay (Leite, 2001, I: 96 y Monteiro, 2004: 21-67). Este camino era frecuentado por europeos, pues por allí pasaron por ejemplo, Ulrico Schmidel y Ruy Díaz de Melgarejo, fundador de Ciudad Real del Guayrá (1556), Villarrica (1570) y Santiago de Jerez (1580). Ellos y otros, no dejaron de denunciar ante el rey los malos tratos que recibían los indios por parte de los asunceños. A oídos de Nóbrega también llegaban esas noticias y le escribió al propio San Ignacio para que lo autorice a levantar casa en Asunción, quien se congratuló con la iniciativa. Pero el gobernador Tomé de Souza no se lo permitió, para no tener problemas con los españoles, aunque bien convencido estaba que las tierras de Asunción pertenecían a la corona portuguesa. Lo mismo hizo su sucesor, en tanto que los consultores jesuitas del Brasil le recomendaron la expedición al provincial de Portugal y este autorizó al P. Luiz de Grã, que partió en 1558, aunque sin el ímpetu de Nóbrega, dejándose amedrentar por los tupíes y regresando sin muchos resultados. Poco después intervino el general Láinez, quien en 1561 determinó que los jesuitas portugueses que quisieran ir a Paraguay debían ser autorizados por el rey o el gobernador. Esta disposición u obstáculo, se mantuvo con el tiempo hasta la unificación de las coronas en 1580 y en la Congregación llevada a cabo en Bahía en 1583, presidida por el P. Anchieta, le propusieron al general Aquaviva que intercediera ante el rey. La gestión concluyó al año siguiente cuando el general autorizó al visitador Cristóvão de Gouveia a enviar jesuitas al Paraguay.

Los jesuitas designados fueron el italiano Leonardo Armini como superior, el español Manuel Saloni, los lusitanos Esteban de Grão y Manuel Ortega, y el irlandés Thomas Fields, quienes si bien provenían de diversos lugares de Europa, se encontraban en Brasil desde hacía alrededor de una década. Habían trabajado en colegios, aldeas y dominaban la lengua tupí-guaraní, como todos los jesuitas del Brasil. Y lo hicieron porque ya lo había establecido San Ignacio en las Constituciones, contemplando el aprendizaje de lenguas extranjeras para reforzar la propagación de la fe. Pero como estas lenguas eran ágrafas, los jesuitas debieron adaptarlas al alfabeto romano y a las reglas gramaticales latinas. Comenzaron a tener contacto con los habitantes americanos a través de las misiones volantes y poco a poco fueron confeccionando manuscritos que constantemente se fueron perfeccionando hasta alcanzar la primera publicación (Anchieta, 1595).

Pero sobre todo fueron testigos de la esclavización de indígenas y actuaron en consecuencia, como lo harían luego los jesuitas que llegaron del Perú, soportando injurias y persecuciones, frente a los hipócritas pedidos de instalación de jesuitas en ciudades hispanas.

La ayuda del obispo Vitoria

Para seguir con el correlato de los acontecimientos, mencionemos que el 6 de marzo de 1585 el obispo del Tucumán, el dominico portugués Francisco Vitória OP, le escribió casualmente al visitador Gouveia solicitándole misioneros para su obispado. Le ofreció disponer del transporte y todo cuanto hiciera falta para el traslado. De tal manera que para traer a los misioneros, partieron de Córdoba el clérigo y tesorero de la Catedral de Tucumán Francisco Salcedo y Diego de Palma Carrillo (Egaña, 1961, XVIII: 561). Salieron de Buenos Aires el 20 de octubre de 1585, llegando primero a São Vicente y

luego a Bahía a comienzos de marzo de 1586 (Leite, 2001, I: 120). Permanecieron seis meses en Brasil mientras construían un barco de 35 a 40 toneladas, sumándose a otro navío que habían comprado en São Vicente. Pero, como es sabido, el obispo del Tucumán también solicitó misioneros al provincial del Perú, quien envió a los PP. Francisco de Angulo como superior y Alonso Barzana, junto al H. Juan de Villegas, aunque no llegaron al Paraguay.

Los jesuitas del Brasil, luego de un ajetreado viaje (Pastells, 1912, I: 29 y Levillier, 1919, I: 399-413) llegaron a la boca del Río de la Plata en enero de 1587. Partieron a Córdoba, donde se encontraron con los enviados del Perú. Su superior, P. Angulo, ordenó que Saloni, Ortega y Fields fueran a Asunción, mientras Armini y Grão regresaron al Brasil.

De esta manera los jesuitas portugueses arribaron a Asunción el 11 de agosto de 1587, siendo recibidos por el gobernador Juan de Torres de Vera y Aragón, y su comitiva, además seguramente por fray Bolaños que hacía seis meses había arribado a la ciudad. Con el beneplácito de los vecinos, no tardaron en abrir una residencia, quedando como superior el P. Saloni.

La labor de los misioneros del Brasil

Desde esa base de operaciones que constituía su residencia en Asunción, los jesuitas partieron a hacer sus misiones volantes por los alrededores de la ciudad. Sin contentarse con ello, los PP. Ortega y Fields tomaron rumbo a Guayrá y luego Villarrica, lugares donde residían vecinos con grandes encomiendas, realizando un trabajo apostólico encomiable pero con muchas potencialidades que informaron a su regreso al P. Saloni.

Pero debieron regresar en socorro de una epidemia[1] expandida en 1590. Mayor tiempo estuvieron en Villarrica, y por ese tiempo escribe Lozano que: *"hicieron un Catecismo breve, en el cual se contenía solo lo que es precisamente necesario para salvarse y por este instruía el Padre Ortega a los catecúmenos, de los cuales bautizó mas de seis mil y quinientos, fuera de dos mil y ochocientos que puso en estado"* (Lozano, 1754, I: 71).

La labor realizada en Villarrica era importante, por lo que un regidor del Cabildo fue a Asunción a solicitarle al P. Saloni que autorizara la fundación de una residencia con aquellos sacerdotes y el superior aceptó (Pastelles, 1912, I: 79- 81 y Lozano, 1754, I: 77-78). Corrían los inicios de 1593 cuando, ya trasladada la ciudad de Villarrica a unos 100 km de su sitio original, el Cabildo se hizo cargo de la construcción de una casa e iglesia en un terreno donado por la viuda del cacique Melchor, doña María Boypitán, pero que había usurpado el capitán Juan Merino y restituyó Ruy Díaz de Guzmán. El gobernador otorgó merced de tierras en las afueras de la ciudad, junto a otras que también dejó la india mencionada sobre el río Ivai. En tanto algunos vecinos ofrecieron indios yanaconas (Cortesão, 1951: 117-122). Es decir estancia para sustento de la residencia/colegio. En dos años concluyeron las obras y la iglesia de tres naves se dedicó a San Juan Bautista, permaneciendo allí una década.

La reducción de los ybyrajáras o gualachos

De tal manera que los jesuitas del Brasil no solo crearon dos residencias: Asunción y Villa Rica, sino que a su vez tuvieron la iniciativa de agrupar indios en poblados. Efectivamente, alcanzaron a los

1 Se refiere a la originada en 1588 en Cartagena de Indias que se extendió hasta el Estrecho de Magallanes.

ybyrajáras en 1592[2], ubicados a 30 leguas de Villarrica, y que sumaban unos 10.000 indios de guerra, de los que el P. Ortega dejó una relación que transcribe el P. Lozano (1754, I: 71-73). Allí expone que luego de regresar a Villarrica después de sus misiones volantes, se enteraron que la peste los había alcanzado. El P. Ortega aprendió su lengua[3] y bautizó unos 2.800 y casó a unos 1.400. Aunque los bautizados eran niños y gente anciana al borde de la muerte. Pero lo importante es que el P. Ortega logró que se instalara un grupo de 300 individuos en las cercanías de Villarrica para poder ser mejor asistidos y ver si en dos años perseveraba su bautismo, como así lo hicieron, incluso trayendo más gente de su nación *"La misma prueba se hizo de otros Pueblos remotos, donde eran llamados los Padres"*. Continúa Lozano manifestando que los indios *"Para motivar mas eficazmente la ida de los dos Ministros del Señor, dejaban labradas Cruces de ochenta pies de alto, y fabricada Iglesia, en cuyo Atrio se avia de enarbolar el Estandarte triunfador del Abismo"* (Lozano, 1754, I: 74).

Según Del Techo, hablando de los PP. Ortega y Fields, escribe que *"cerca de Villarrica fundaron dos pueblos con los gentiles que habían convertido"*, por lo que al enterarse el P. Barzana, llamó al P. Ortega *"apóstol de los guaraníes"* (Techo, 2005: 105). En este punto especial acercamos un comentario del P. Lozano, que antes de llegar a Villarrica en el primer viaje, supieron de unos indios que vivían muy aislados en la selva y en suma miseria. Los PP. enviaron dos emisarios con obsequios: *"si las recibiesen con señales de estimación, llevaban orden los mensajeros, que les apretasen sobre que abandonasen de una vez los bosques, para que les enseñasen a vivir como racionales"*. Continúa relatando el P. Lozano que les fue bien a los mensajeros, pues al cabo de nueve días vino a visitar a los PP. el cacique principal y algunos vasallos y *"dio palabra de abandonar sus madrigueras, y reducirse a aquel Pueblo a vivir como hombre y hacer todo lo posible para que le siguiesen los suyos"* (Lozano, 1754, I: 58-59).

En el segundo viaje, enviados por el P. Romero, el P. Lozano comenta que los PP. Ortega y Fields:

> *"avian convertido innumerables Infieles, puliendo lo bronco de sus genios, y domesticando lo cerril de sus naturales, con la vida política en que los avian impuesto: para lo qual les fue forzoso andar en busca de muchos, mas propiamente fieras, que racionales, por bosques incultos, y breñas muy arduas, sin reparar en trabajo, por reducirlos a vida sociable, en que fructifican mejor las costumbres cristianas, con el continuo riego de la enseñanza: y de estos tenían fundados dos numerosos Pueblos cerca de la Villarrica, que eran los Benjamines queridos, como hijos de los dolores, con que los sacaron á la luz del Christianismo entre sudores, y fatigas imponderables: ambos Pueblos florecian igualmente en la observancia de la Ley Divina, y en la policía Christiana, lograndose bien el particular fomento, con que los atendía su desvelo"* (Lozano, 1754, I: 253).

2 Los Ybyrajáras vivían cerca de la desembocadura del río Tieté y a lo largo del Paraná y el Jeticaí. Conocidos también como indios "Bilreiros" –según informa el P. Anchieta a San Ignacio el 1º de setiembre de 1553–, fueron visitados por Pero Correia, João de Sousa y Fabiano Lucena por orden del P. Nóbrega. Los dos primeros fueron mártires de los carijós a los pocos meses (Leite, 1956, II: 83). Pues yvyrajá –como nos comenta el P. Meliá personalmente– es palabra guaraní, que significa dueños del bastón sin especificar que se trate del bastón de mando o del garrote de guerra. Por lo tanto de esta manera llamarían los guaraníes a los gualachos, del grupo Gé (o Yé / Jé) y de la familia kaingang.

3 El P. Vasconcellos (1596-1671), al redactar el viaje del H. Pedro Correia hacia la tierra de los ybyrajáras también los denomina "bilreiros", expresando que así los llamaban los portugueses y que: *"dizia-se que era dotada de bons costumes, de huma só mulher, de não comerem carne humana, de sujeição a huma só cabeça, que não erão amigos de matar, e outros raros entre os mais Indios: e parecía tinhão já bom camino andado pera aceitar a doutrina de Christo"*. Pero agrega algo muy interesante, pues escribe que el H. Correia estaba preparado para su encuentro pues: *"thina já tomado por escrito os vocablos, e modos de fallar d´esta gente, de hum Indio, que thina estado entre elles cattivo"*. Es decir que no solo conocía perfectamente la lengua *brasílica*, sino también la de los ybyrajáras (Vasconcellos, 1, 1865: 97).

La llegada del P. Lorenzana

El P. Saloni estuvo en Asunción cinco años, y su labor no era menor, pues además de los ministerios habituales, instruía a los indios que llegaban a la ciudad con no poco rechazo de los encomenderos. Incluso formó a un joven paraguayo que pasó santamente a la historia llamado Roque González de Santa Cruz. Agrega Lozano (1754: 81) que el P. Saloni se valió del piadoso teniente general de la gobernación, general don Bartolomé de Sandoval Ocampo para convencerlo que emitiera un bando *"en que se fulminase la pena de privación de la Encomienda contra los Encomenderos"*. Con esto logró que los indios asistieran al catecismo, haciendo más creíble la doctrina. Pero la lucha contra el servicio personal sería larga y dificultosa.

Otra calamidad fueron los continuos ataques de los guaycurúes a Asunción, que llegaron a incendiar la ciudad. Al otro día Hernandarias capturó a ochenta guaycurúes y los condenó a la horca, lo que dio pie a la intervención del P. Saloni quien, si bien los bautizó, no logró salvar sus vidas (Lozano, 1754: 82).

Con el tiempo el provincial del Perú P. Juan Sebastián Piñas designó al P. Juan Romero como superior de los jesuitas del Tucumán y Paraguay. Confirmó para Asunción al P. Saloni, y le envió de apoyo a los PP. Marciel de Lorenzana, Alonso de Barzana y el H. Juan de Aguila. Mientras que en Villarrica siguieron los PP. Ortega y Fields.

Inmediatamente el P. Saloni le pidió a su superior, el por entonces enfermo P. Barzana, ir a las afueras de la ciudad a predicar a los indios, mientras él se quedaba en Asunción. Así fue que el P. Saloni llevó al P. Lorenzana[4] con quien recorrió el río Paraguay, cargados con sus altares portátiles y varios indios que los acompañaron. Caminaron cerca de 200 leguas predicando por las tierras de Atirá, Pitú y del gran cacique Cuarambaré, llegando al Itatí a fines de 1593 (Lozano, 1754, I: 224)[5]. En muchos lugares eran muy bien recibidos, con cantos y arcos triunfales y agrega Lozano: *"Acabado el cortejo, si había iglesia en el Pueblo, se juntaban en ella los moradores, y si no la había en la Plaza, donde el Padre Saloni en la lengua vulgar del país, les hacía saber el fin de su venida"* (Lozano, 1754, I: 225).

Pues es evidente que el P. Lorenzana aprendió la lengua guaraní con el P. Saloni, siendo el primer enviado de la provincia del Perú que tuvo contacto con los guaraníes. El mismo P. Barzana da cuenta que: *"los tres PP. que vinieron del Brasil (Saloni, Ortega y Filds) saben muy bien el Guaraní, muy poco diferente del Tupi, y el P. Marciel de Lorenzana lo habla con mucha propiedad y distinta pronunciación"*[6]. Pues este contacto, más el catecismo mencionado, minimizan la relación con fray Luis de Bolaños, de la que no negamos fue cordial.

A su regreso los visitó el superior P. Romero, al tiempo que el Cabildo, tanto eclesiástico como civil, les propusieron que si decidían quedarse definitivamente, estos le proveerían de una nueva casa y erigirían una iglesia, además de lo necesario para su manutención (fundación). Pero el P. Romero no aceptó sin antes consultar con el provincial e incluso al general en Roma. Igualmente los vecinos compraron una casa en la plaza, la acondicionaron y pusieron a disposición de los jesuitas en 1594. Fue formalmente aceptada por el general Aquaviva en 1609 y el P. Torres al año siguiente. Y no solo eso sino que los vecinos, especialmente el teniente de gobernador mencionado, aportó importantes sumas de dinero

4 Una completa biografía, aunque inédita en: ARSI, Paraq. 15. "Vida del Venerable Padre Marciel de Lorenzana de la Compañía de Jesús. Apóstol del Paraná" ff. 64-229v. Su noticia necrológica en ARSI, Paraq. 11, ff 215v-216 y en Del Techo – Orosz, 1759, pp. 95-103, entre otros. Sobre la primera estamos preparando una edición crítica.

5 También en ARSI, Paraq. 15 f. 84.

6 Carta del P. Alonso Barzana al provincial Juan Sebastián del 8 de setiembre de 1594 (Pastells 1919, I: 97).

para la obra, siendo además el superintendente de la misma que contó con 80 obreros (Lozano, 1754, I: 245-246). Continuaron enseñando las primeras letras e incluso el P. Barzana comenzó a dar lecciones de Latinidad, en tanto que el P. Romero instituyó una cátedra de Teología Moral, que él mismo se encargó de leer (Lozano, 1754, I: 240).

Para noviembre de 1594 los PP. Saloni y Lorenzana, con autorización del P. Romero, viajaron a Ciudad Real y Villarrica, donde tan solo permanecieron un mes. Alcanzaron cinco poblaciones indígenas antes de llegar al pueblo de Hieruquesaba, ubicado sobre el Paraguay y a la población costera de Mbaracayú[7] y luego la del río Igatimé, donde el P. Lorenzana se enfermó. Después alcanzaron Ciudad Real, donde permanecieron unos 10 días para finalmente partir a Villarrica y encontrarse con sus hermanos de religión[8].

Como si fuera poco, en 1593 se había fundado la ciudad de Santiago de Jerez cercana al río Paraguay arriba y a 200 leguas de Villarrica. Hasta aquí llegaron los PP. Ortega y Filds. Escribe Lozano que lo hicieron *"dos o tres veces"*, y que en la segunda regresaron en 1597 habiendo predicado entre españoles y miles de indios (Lozano, 1754, I: 274-275).

En 1592 falleció en Asunción el H. Juan de Aguila, al poco tiempo de la partida del P. Romero y en 1599 murió allí el P. Saloni. En una carta del P. Romero, expresa del P. Saloni *"si faltara de esta Ciudad, perdiera ella grande consuelo, y esta misión el mejor obrero guaraní, y mas incansable, y fiel, que podrá hallar en toda la Provincia"* (Lozano, 1754, I: 234).

En Asunción se quedó solo el P. Lorenzana quien le pidió refuerzos al P. Romero, pero como no pudo brindárselos por falta de personal, decidió que los PP. Ortega y Fields abandonaran Villarrica[9], por entonces portadora de pestes e inundaciones. Pero no solo dejaron la ciudad hispana sino que devolvieron la residencia al Cabildo, en tanto el P. Lorenzana convencía al gobernador que no se preocupara que sería posible se enviaran operarios desde San Pablo.

Comenzaron sus tareas pastorales en Asunción, sobre todo los PP. Lorenzana y Ortega, pues el P. Fields adolecía de una penosa enfermedad. Pero la llegada del visitador P. Esteban Páez al Tucumán, marcó un giro inesperado, pues resolvió que también abandonaran esa residencia y que los jesuitas que allí moraban partieran al Tucumán. Como argumento esgrimió que los jesuitas del Brasil se podrían hacer cargo también de Asunción. Salieron de allí los PP. Lorenzana y Ortega el día de la Asunción de 1602. Pero el P. Fileds se quedó en la casa por su enfermedad. Pasaron por Santa Fe y de allí partieron a Córdoba.

7 El P. Torres envió varios años después a los PP. Cataldino, Mascetta y al mencionado Rodrigo Melgarejo, haciendo el mismo recorrido como expresa la Carta Anua del P. Diego de Torres, con fecha 23 de diciembre de 1610 (Leonhardt, 1927: 87).

8 ARSI, Paraq. 15, f. 89.

9 Lo hicieron a principios de noviembre de 1599 (Lozano, 1754, I: 408-411). Villarrica será extensamente mencionda por el P. Torres en su primera Carta Anua, enviando a misionar a los PP. Cataldino, Masceta y al mencionado Melgarejo, pasaron por los mismos pueblos que los jesuitas. Varios años después el provincial Nicolás Mastrilli Durán (1623-1629) escribió en la Carta Anua que firma en 1628 que no fue posible conservarla y *"se caio la Iglesia y no quedo mas que la memoria del Colegio"*. No obstante los PP. de las reducciones de Loreto y San Ignacio frecuentaban la ciudad de escasos 200 habitantes que no querían la presencia de los jesuitas porque estaban en contra del servicio personal que bien aprovechaban los españoles. El provincial visitó la región y envió a su compañero el P. Cristóbal de la Torre y al P. Pablo de Benavídez a que recorrieran los pueblos de indios comarcanos que servían a la villa y a la propia ciudad española. Reanudaron la residencia, designando al P. Cataldino como superior (Leonhardt, 1929: 353-355). Cuatro años después se aconsejó no fundar colegio pues quien se había comprometido a hacerlo se había arrepentido (ARSI, Paraq. 2 ff: 55v, 72 y 88v). Los jesuitas volvieron muy esporádicamente. De Villarrica era el coadjutor Gabriel Brito, nacido allí en 1612. Su noticia necrológica en Carta Anua del P Francisco Lupercio Zurbano, Córdoba, 13 de diciembre de 1643 (Maeder, 1984: 40-41).

Conclusión

Como hemos visto, los jesuitas de la Asistencia de Portugal tuvieron un papel importantísimo en la génesis de las reducciones del Paraguay.

Las residencias-colegios jesuitas en ciudades, tanto hispanas como brasileras, sirvieron como base de operaciones apostólicas para las misiones itinerantes entre los habitantes urbanos y rurales. Y sobre todo entre los naturales, a quienes debían catequizar, pacificar y prepararlos para la "vida civilizada" en agrupamientos poblacionales. En este contexto, los jesuitas comenzaron a vislumbrar el problema que significaba la convivencia entre indios y europeos, como ya había pasado en otros sitios, desde la llegada de los primeros europeos a las Antillas. El agrupamiento de indios en zonas suburbanas facilitaría la tarea evangelizadora, pero a su vez proporcionaría orden en la explotación de la mano de obra. Y eso fue un inconveniente que con el tiempo los jesuitas lograron zanjar, llevando estas poblaciones a lugares distantes de Asunción.

Los primeros jesuitas de la Asistencia de Portugal resolvieron esta cuestión con las *aldeias*, donde levantaban una iglesia y su residencia, pero en general no era habitada por los misioneros en forma permanente. Este sistema los llevó a hacerse cargo de la administración temporal y con ello la reinterpretación europea de los conceptos de espiritualidad ignaciana. La convivencia con el indígena supuso una experiencia enriquecedora para la Compañía de Jesús a tal punto que abrió un nuevo paradigma verdaderamente expansivo.

El proyecto de los jesuitas brasileros de alcanzar Asunción nació con el P. Nunes y el pleno apoyo del provincial P. Nóbrega desde antes que viajara a São Vicente. No llegó a concretarlo, pero este último alcanzó a fundar varias *aldeias* que supuestamente servirían de núcleos poblacionales intermedios para llegar a su objetivo. La más importante fue Piratininga en tiempos que el mismo San Ignacio se congratulaba con la comunicación con el Paraguay. Varios frustrados intentos fueron el preámbulo para que después de la unión de las dos Coronas en 1580, los jesuitas del Brasil en su Congregación de 1583 decidieran convencer al general sobre las ventajas de asistir al Paraguay desde Brasil. Al año siguiente el general Aquaviva autorizó la evangelización del Paraguay a través del visitador Cristóvão de Gouveia.

De tal forma que la decisión y hasta los misioneros a enviar, ya había sido tomada por el provincial P. Anchieta, aún antes que recibiera la carta del portugués y obispo del Tucumán solicitando misioneros para el Paraguay.

La labor pastoral de los PP. Saloni, Ortega y Fields no se limitó a la ciudad de Asunción sino que además, los dos últimos levantaron una residencia en Villarrica. El trabajo en el Paraguay comenzó en varias etapas, prolongándose por una década, donde levantaron casa e iglesia en Villarrica, sirviendo entonces como base de operaciones apostólicas para la región del Guayrá, donde cumplieron con los sacramentos de la Iglesia miles de naturales. Extenuante labor evidentemente previa a la fundación de un pueblo. Tarea que lograron con unos 300 Ybyrajáras en las afueras de la ciudad. Pero también –y lo escribe Del Techo, ratificándolo Lozano–, los PP. Ortega y Fields fundaron dos pueblos indígenas cerca de Villarrica de los que no nos han quedado mayores referencias. El resto de los pueblos comarcanos –escribe Lozano–, algunos se juntaban a la llegada de los PP. en *"iglesias"* y los que no la tenían en la *"plaza"*.

El pueblo de los Ybyrajáras permaneció al menos dos años, los otros lo desconocemos. Pues varias dificultades se hicieron presentes para no haber podido desarrollarse. Principalmente las pestes, la injerencia de colonos, y por cierto, los naturales que se resistieron a la invasión.

Otra cuestión importante que comenzaron los primeros jesuitas en el Paraguay fue la defensa y libertad de los indios, con no pocos resultados obtenidos por el P. Saloni en Asunción, incluso intercediendo con las autoridades para la supresión del servicio personal, y que retomó después el P. Torres. Un objetivo que también, y aún antes, se estaba dando en forma paralela en las *aldeias* del Brasil.

De tal manera que sin todo el trabajo previo realizado por los primeros jesuitas que llegaron al Paraguay, maestros en lengua y cultura guaraní del P. Lorenzana, éste no podría haber fundado una reducción y haberse expandido el apostolado de la forma que se hizo. Pues a partir de estos inicios, la evangelización fue adoptando diversas propuestas de acción en la medida que las circunstancias lo fueron permitiendo.

Referencias bibliográficas

Anchieta SI, J. 1595. *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil.* Coimbra: por Antonio de Mariz.

Assunção, C. y Fonseca, M. de C., 2005. "A arte de Grammatica da Lingoa mais usada na costa do Brasil, de José de Anchieta, no quadro da gramaticalização de vernáculos europeus". *Estudos em homenagem ao profesor doutor Mário Vilela*. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, pp. 161-175.

Bond, R. 2014. *Historia del Camino de Peabiru - Descubrimientos y secretos de la ruta indígena que conectaba el Atlántico al Pacífico.* Florianópolis: Editora Aimberê.

Cortesão, J. 1951. *Jesuitas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

Costa, F. L. e Menezes, S. L. 2002. "Algumas considerações sobre a ocupação européia da região do Guairá nos séculos XVI e XVII". *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences.* Maringá: v. 24, nº 1, pp 223-232. Disponible en: http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/2450/1708 Acceso en: 01/02/2015.

Del Techo SI, N. 2005. *Historia de la Provincia Del Paraguay de la Compañía de Jesús.* Asunción: Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch".

Del Techo SI, N. y Orosz SI, L. 1759. *Decades vivorum illustrium Paraquariae Societatis Jesu Ex instrumentis literariis ejusdem Provinciae*... Tyrnavia: Typis Academicis Societatis Jesu.

Egaña SJ, A. de. 1961. *Monumenta Peruana III (1581-1585)*: Romae: Monumenta Missionum Societatis Iesu, Vol. XVIII. Misiones Occidentales.

Franzen, B. 1999. *Os jesuítas portugueses e espanhóis e sua ação missionária no sul do Brasil e Paraguay (1580-1640). Um estudo comparativo*. São Leopoldo: Unisinos.

Franzen, B. 2003. *Jesuítas portugueses e espanhóis no Sul do Brasil e Paraguai coloniais: novos estudos*. São Leopoldo: Unisinos.

Furlong SJ, G. 1971. *Tomás Fields SJ y su "Carta al Prepósito General (1601)*. Buenos Aires. Casa Pardo.

Gadelha R. M. 2013. "Jesuítas portugueses no Paraná: uma contribuição para a história da expansão territorial do Brasil". *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica.* vol. 1 nº 1, pp. 4-23.

Gwynn, A. 1924. *Father Thomas Field, S.J. A pioneer of the Church in Paraguay.* Dublin: The Irish Messenger.

Hernández SI, P. 1913. *Organización social de lãs doctrinas guaraníes de La Compañía de Jesús*. Barcelona: Gustavo Gili editor. Tomo 1.

Leite SJ, S. [1938] 2001. *História da Companhia de Jesus no Brasil.* São Pablo: Edições Loyola, 4 tomos.

Leite SJ, S. 1936. *Os jesuítas na Vila de São Paulo (século XVI).* São Paulo: Departamento Municipal de Cultura.

Leite SJ, S. 1937. "Jesuitas do Brasil na fundação da missão do Paraguay (11 de Agosto de 1588)", AHSI, A. VI, 1-24 pp.

Leite SJ, S. *Monumenta Missionum Societatis Iesu. Missiones Occidentales. Monumenta Brasiliae (1538-1553).* T. 1, 1956; T. 2, 1957; T. 3, 1958; T. 4, 1960. Roma.

Leonhardt SJ, C. 1927. *Documentos para La Historia Argentina. Tomo XIX, Iglesia. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1609-1614).* Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Leonhardt SJ, C. 1929. *Documentos para La Historia Argentina. Tomo XX, Iglesia. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1615-1636).* Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Levillier, R. 1919. *Organización de la Iglesia y órdenes religiosas en el Virreinato del Perú: en el siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*. Tomo 1. Madrid: Suc. de Rivadeneyra.

Lígio de Oliveira, Maia, 2008. "Regulamentos das aldeias: da *Missio* ideal às experiências coloniais". *Outros Tempos*, Volume 5, número 6, dezembro, pp. 186-201.

Lozano SI, P. 1754. *Historia de la Compañia de Jesus en la Provincia del Paraguay.* T. 1, Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández.

Maeder, E. J. A. 1984. *Cartas Anuas de La Provincia del Paraguay 1637-1639*. Buenos Aires: FECIC.

Mendieta, G. 1870. *Historia eclesiástica indiana.* Publicada por Joaquín García Icazbalceta. México: Antigua librería portal de los agustinos.

Monteiro, J. M. 1994. *Negros da terra. Índios e bandeirantes nos origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Monteiro, J. M. 2004. "Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo". In: Porta, P. (org.). *História da cidade de São Paulo. A cidade colonial*. São Paulo: Paz e Terra, 2004, vol. 1, pp. 21-67.

Page, C. A. 2012. *Las otras reducciones jesuíticas. Emplazamiento territorial, desarrollo urbano y arquitectónico entre los Siglos XVII y XVIII*. Saarbrücken (Alemania): Editorial Académica Española.

Pastells SI, P. 1912. *Historia de La Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia, Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*. Madrid: Librería General de Victorino Suárez, Tomo 1.

Ruiz González, R. 2004. "El modelo jesuítico frente a las experiencias producidas por la práctica de la catequesis en el Brasil colonial". *Revista de Indias*, vol. LXIV, nº 231, pp. 485-502.

Schallenberg, E. 1997. A integração do Prata no sistema colonial: *colonialismo interno e missões jesuíticas do Guairá*. Toledo: Ed. Toledo.

Southey, R. 1817. *History of Brazil*. Part the Second. London: Printed for Longman, Hurst, Frees, Orme and Broom, Paternoster row.

Storni SJ, H. 1980. *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768)*. Roma: Institutum Historicum S.I.

Vargas Ugarte SJ, R. 1963-1965. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. 4 v. Burgos: Imprenta Aldecoa.

Vasconcellos SI, S. de. *Chronica da Companhia do Estado do Brasil, e do que obraram seus filhos parte do novo mundo*. Lisboa: Casa do Editor A. J. Fernandes Lopes. Tomo 1, [1663] 1865.

Viotti, H.A. 1969. "Padre Manuel de Ortega, da Companhia de Jesus: um grande de América". Revista do Ateneu Paulista de Historia. Nº 6, pp. 30-45.

FERNANDO TORRES LONDOÑO
Licenciado en Filosofía y Letras con especialización en Historia
Pontificia Universidad Católica Javeriana
Doctor en Historia
Universidad de São Paulo
fertorresbracol@gmail.com

LA REPRESENTACIÓN DE LA AMAZONIA EN EL TESOURO DESCOBERTO NO MÁXIMO RIO AMAZONAS DEL JESUITA JOÃO DANIEL

Resumen
En los textos de los misioneros jesuitas en el Amazonas en los siglos XVII e XVIII, tanto los producidos en el continente como en el exilio, predomina la descripción de las misiones. La obra del padre portugués João Daniel, *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*, escrita en las prisiones portuguesas, donde este murió en 1776 y que solo circulo a partir del siglo XIX, los ríos, las plantas, los animales y todo lo que podría ser aprovechado en términos comerciales, ocupa grande parte de los seis libros que componían el tratado. A las misiones tanto las portuguesas como las españolas dedicaron pocos capítulos. En este artículo se examina la narrativa del autor que en su propósito de descubrir el tesoro que el rio estaría representando, realiza una retórica de la diferencia y la diversidad. Daniel mostro así de forma detallada la variedad de especies con múltiples utilidades que el rio guardaba y apunto al mismo tiempo para el contraste con la pobreza y brutalidad de sus habitantes, que vivirían en un tesoro inmerecido y por eso destinado al que lo descubriera como tal.

Presentación

No son pocas las obras del exilio de los jesuitas, en tiempos de la expulsión y la extinción de la Compañía de Jesús, (1759-1814) que fueron impregnadas de una mirada por parte de los expulsos, de nostalgia, de ausencia[1] En casos como el de Francisco Javier Clavijero esa nostalgia cargaría ya un sentimiento de identificación con una tierra que no era Nueva España, sino México. Algunas de estas obras, segundo Cañizares Esguerra, se esforzaron por producir una imagen positiva de América y sus gentes, respondiendo al mismo tiempo a los que en la segunda mitad del XVIII, desde Europa la veían como inferior[2].

No llegan a cinco las crónicas que se ocupan del Amazonas y de los ríos amazónicos. Gran parte de ellas si sacamos la del padre Manuel Rodríguez, sólo vinieron a ser publicadas en el XIX y el XX. Se puede afirmar que para el siglo XVIII, el valle amazónico era una inmensidad desconocida y que también no suscitaba interés para las elites de Lima, Quito, Cuenca, Santafé. El valle amazónico sólo era pues mencionado como tierra de misiones, específicamente dentro de la Compañía, las misiones de Marañon o de Maynas. Tierra de misiones en el siglo XVIII quería decir una abigarrada selva o "arcabuco" donde algunas decenas de padres se esforzaban en traer para la religión indígenas salvajes de difícil reducción y permanencia en la fe.

Aunque como lo mostro Beatriz Domingues, la obra a ser tratada aquí, no puede ser asociada a la construcción de un sentimiento nacional o una identidad americana, y a una defensa de América, fue si un libro cargado de una gran pasión por lo que podría representar la naturaleza del valle amazónico y en particular del rio Amazonas, que él autor se empeñó vivazmente en presentar en sus muchas fases y en sus incon-

1 Sobre esta "nostalgia" presente em los escritos de los jesuítas desterrados de América ver Carlos Page, *Relatos desde el exilio*. Memorias de los jesuitas expulsos de la antigua provincia del Paraguay. Asunción: Servilivro, 2011.

2 Sobre esta polémica ver Javier Cañizares Esguerra, *Como escrever a história do Novo Mundo*, São Paulo, Edusp, 2001: 44.

tables riquezas. (Domingues, 2007, 103). El *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas,* del jesuita portugués João Daniel, escrita en las prisiones portuguesas, donde estemurió en 1776 y que solo circulo a partir del siglo XIX, los ríos, las plantas, los animales y todo lo que podría ser aprovechado en términos comerciales, ocupa grande parte de los seis libros que componían el tratado.[3] A las misiones tanto las portuguesas como las españolas dedico pocos capítulos, se distanciando de grande parte de la literatura jesuítica sobre las misiones, entre ellas del *Orinoco Ilustrado*, de José Gumilla. Mas que la conversión de los indios interesaba al jesuita identificar las riquezas del rio. Trazó João Daniel un proyecto de aprovechamiento mercantil que envolvía transformaciones en la relaciones de trabajo y en las tecnologías de explotación de los recursos. En esta comunicación presentaremos una interpretación de lo que puede representar la obra de João Daniel para la imagen del Amazonas desde el siglo XVIII, cuando se comenzó a escribir sobre el y sus habitantes. También apuntaremos para las operaciones realizadas por Daniel en su propósito de descubrir el tesoro que el rio estaría representando.

1. Introduciendo el Amazonas en Europa

En 1745 Charles de la Condamine presentaba en Paris su *Relación abreviada de un viaje a América Meridional*. Junto con otras referencias a su trabajo como miembro de la expedición científica francesa que permaneció en América del Sur entre 1736 y 1745, la relación abreviada contenía principalmente su viaje entre el Quito español, Belém de para portugués e Cayena francesa. Su texto, después publicado y sus varios artículos en periódicos de academias y asociaciones en relación a diversas particularidades, introducirán el Amazonas como ámbito a ser conocido por la comunidad científica europea del siglo XVIII. Además, el mapa que publicó del rio, coloco el Amazonas en la geografía mundial que estaba siendo reelaborada ´por la cartografía europea (De la Condamine, 1945).

El texto de La Condamine, representó lo que Mary Louise Pratt llamó de "ojos del imperio" contemplando con curiosidad el Amazonas. Unos ojos particulares, los de los sabios y estudiosos que armados con instrumentos como el *Sistema Naturae* de Lineu (1735) estaban en condiciones de examinar las regiones desconocidas y sus especies a través de una "empresa mundial" de aplicar en ellas las clasificaciones botánicas que estaban siendo elaboradas.[4] Sucintamente, La Condamine apuntaba también para los potencialidades del Amazonas, "multitud y diversidad de árboles y de plantas que se encuentran en la márgenes del rio Amazonas, en toda la extensión de su curso de la cordillera de los Andes al mar" (De la Condamine, 1945: 51).

> "No cabe duda que la ignorancia y el prejuicio habrán multiplicado y exagerado estas virtudes, pero la quinquina, la ipecacuana, el simaruba, la zarzaparrilla, el guayaco, el cacao, la vainilla, etc, serán las única plantas útiles que encierre América en su seno? Su gran utilidad averiguada y reconocida, no incita a emprender nuevas investigaciones? Lo mas que he podido hacer es recoger semillas, a mi paso por los diferentes lugares, siempre que me fue posible." (De La Condamine, 1945: 5).

3 La obra de Daniel, que se desconoce cómo y cuando salió de la prisión fue publicada en partes en el siglo XIX, teniendo una versión única y completa solo hasta 1970. Trabajo aquí con una cuidadosa edición, João Daniel, *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2004.

4 Pratt, M. L. Ojos imperiales. Lecturas de viajes y trasculturación, México, FCE, 2010.

La Condamine presento su informe, cuando los resultados de la expedición ya habían sido difundidos, y su participación muy poco mencionada. Así, en la presentación oficial de su viaje científica, La Condamine resolvió hacer un diario, una narrativa de viaje, con peripecias y aventuras por un rio desconocido, donde atento a sus interlocutores académicos, el describía, de forma detallada, "objetiva", medida, cuantificada, lo desconocido, lo diferente, lo peculiar tanto de del mundo natural como de los seres humanos, todo lo que pudiera representar novedad científica y lo colocara en evidencia. En un tiempo donde se estaban tornando célebres las narrativas de "viajes filosóficas", acertó totalmente. Académicos en Paris, Londres, Berlin, Madrid, lo evaluaron con mérito, lo que hizo que el pasara después a escribir muchos artículos de historia natural con revelaciones sobre el nuevo mundo (entre ellas, el curare y el caucho) y que participara en la gran polémica sobre la inferioridad de América y en otras menores como la de la existencia de las amazonas (Cañizares, 46).

2. El Amazonas y el nuevo descubrimiento de João Daniel

João Daniel había llegado a Maranhão en 1741. Estudio humanidades, filosofía y teología en el colegio de San Luis y fue ordenado entre 1750[5] Parece que se había destacado más como administrador de los bienes de la compañía, ingenios, haciendas, que como misionero. En 1757 se había indispuesto con el gobernador del Para y fue desterrado para el norte de Portugal. Cuando la Condamine recorrió el Amazonas, Daniel estaba estudiando en San Luis. Su vida preso desde 1759 hasta su muerte coincide con la celebridad alcanzada por la Condamine, como conocedor del mundo natural americano y con la implementación del proyecto mundial de clasificación de especies de Lineu y sus discípulos. Daniel sabia de la existencia del primero y de la repercusión de su viaje; muy probablemente no conoció las obras del segundo.

Para Daniel la riqueza del Amazonas (sus "bastas tierras, dilatas márgenes y asombrosos bosques") entendida como tesoro, habría sido dispuesta por Dios para los hombres. (Daniel I, 2004, p. 263). El tesoro y su riqueza estaba pues oculta, incógnita en el rio Amazonas para ser descubierta. Daniel utiliza esta expresión desde el título del libro para ir otorgando a ella diversos sentidos. Descubrimiento del Amazonas, realizado por los conquistadores Pizarro y Orellana, codiciando oro y especies preciosas como la canela y llevado al fracaso. Descubrimiento nuevamente realizado por Pedro Teixeira entre 1636 y 1640 y relatado por el padre Acuña SJ, cien años después, que llamo la atención de portugueses y castellanos, organizando los primeros expediciones para hacer esclavos indígenas y los segundos fundando misiones en la parte alta del rio conocida como Marañon. Finalmente estaría el propio descubrimiento que su libro estaba haciendo al revelar las riquezas del rio y su forma de apropiación y exploración.

Según Daniel había diversos tipos de diferencias del Amazonas con los otros grandes ríos conocidos, superando a estos por su extensión, por el caudal de sus aguas, por la variedad de las gentes que lo habitaban, pero había una que hacía que el fuera el "máximo rio Amazonas" "el más rico rio del mundo": el tesoro que el guardaba dentro de sí en géneros, especierías, y preciosos haberes. (Daniel I, 2004, 523).

5 Sobre la vida de João Daniel ver Fernando Torres Londoño, "Do exílio um futuro para o Amazonas. João Daniel e o aproveitamento das riquezas do rio", en *Projeto História*, vol 52, Janeiro a Abril de 2015, 76-111.

Daniel dedicó la parte tercera de su obra a la "noticia de su mucha riqueza en sus minas, de sus muchos preciosos haberes y de la mucha fertilidad de sus márgenes." En el primer tratado de esa primera parte se refirió a las minas de oro y plata que existían y también a la presencia de diamantes y otras gemas preciosas. Sin embargo abordó rápidamente los minerales y dedico grande parte del primer tratado a los alimentos y frutos que el Amazonas ofrecía comenzando por la harina de mandioca "el pan de América", el trigo, las legumbres y los muchos frutos existentes en el Amazonas, destacando entre ellos los diversos tipos de bananas, las ananás y las papayas, todos resultado de la gran fertilidad de las tierras del rio. (Daniel, I, 2004, 435-469)

Eran las tierras fértiles, las preciosas especies de la selva y las copiosas cosechas de los frutos que había en el Amazonas lo que, según Daniel, lo distinguía y lo hacía único, "porque en los frutos de la tierra y bienes estables consiste la más estimable riqueza de los hombres, y no en el oro, la plata y preciosas gemas que de repente se pueden perder y desaparecer en un momento". (Daniel, I, 2004, 153.) Señalaba así claramente en ese tratado, supuestamente dedicado a la riqueza de las minas, que esta para él estaba asociada al cultivo de la tierra, y que sería de ella que él se ocuparía en su texto.

La riqueza del rio fue pues la "tópica" en la que Daniel se fijó en los volúmenes de su tratado y que tematizó desde su condición de jesuita, expulso, prisionero y portugués. Desde ese lugar marginal, anónimo, muy diferente a de la Condamine, Daniel, como el francés, percibió un enorme potencial de productos a ser aprovechados, que se propuso describir en detalles, y que presento a través de la metáfora de un enorme tesoro natural esperando por quien lo supiera reconocer, extraer y aprovechar. Presentando así una naturaleza de variedad incontable en un mundo de salvajes. Desproporción entre los tesoros naturales y una humanidad más próxima de los animales que de los hombres. Clavando así una de las tópicas que va a perseguir a muchos de los que desde el siglo XVIII se interesó por el Amazonas y sus tesoros.

3. La riqueza a ser extraída

A mostrar esa riqueza, dedicó Daniel el tratado tercero "La riqueza del Amazonas en la preciosidad de sus maderas", el tratado cuarto "A las palmeras de América", el quinto "Principal tesoro del rio Amazonas. De la multitud, variedad y preciosidad de sus haberes" y el sexto y último "De las tintas más especiales del rio Amazonas". La riqueza estaba en la variedad de especies que existían en el Amazonas y también en la utilidad y gran valor de los géneros que se producían. Para que la variedad hiciera sentido para un lector europeo, que Daniel pretendía entusiasmar para venir para el Amazonas, las especies deberían ser identificadas y distinciones establecidas, tornando aquella selva abigarrada y desconocida en algo inteligible.

Inteligibilidad que Daniel se proponía realizar localizado entre dos paradigmas de Historia Natural, el que vigoró hasta el XVIII y el nuevo representando en los sistemas de clasificación que se derivaban de la propuesta de Lineu.

Para conseguir esta inteligibilidad Daniel se sirvió tanto de la inclusión de nombres como de la atribución de propiedades y en el caso de los géneros describió sus procesos de producción y de aprovechamiento. Al mismo tiempo la utilidad del genero debería ser apuntada y destacada en su valor

anotando calidades y virtudes para lo cual se sirvió generosamente de adjetivos y superlativos. Al tratar especies y géneros Daniel siguió un esquema de presentación que comenzaba casi la totalidad de las veces por un nombre proprio, seguido de una descripción sumaria de algún o algunos aspectos que merecían destaque, identificando las variedades, trató de las particularidades, las formas de obtención o de elaboración y en la mayoría de los casos las posibilidades de aprovechamiento o todavía de mercado.

Queriendo mostrar la forma como Daniel desarrollo su "retórica de la diferencia y la diversidad" examinamos aquí esa configuración de riqueza en el rio a partir del tratado tercero "La riqueza del Amazonas en la preciosidad de sus maderas" haciendo algunas referencias al cuarto que trata de las palmeras. Este tratado, que aspira a dar cuenta de la variedad de especies vegetales, revela su objetivo y su forma de tratar centenas de especies siguiendo un padrón.

Mostrando el alto valor de la maderas que trató, se sirvió Daniel, de un recurso retórico ya utilizado cuando presento el Amazonas, la mención de algo consagrado y prácticamente unánime, el Nilo en el caso de los ríos, y el ébano en relación a las maderas, siendo que "en el rio Amazonas hay maderas tan preciosas que a su vista queda el ébano de muy inferior condición y estimación." (Daniel, I, 2004, 475). En esta tercera parte Daniel estableció un orden de relevancia que fue del más reconocido y consagrado hasta especies a las que no llego a nominar porque no estaba seguro de su nombre, apuntando sin embargo sus propiedades e usos y mostrando así su pretensión de incluir todo lo que tuviera valor o utilidad. Trato así de los árboles cuyas maderas eran consideradas preciosas , después de las maderas utilizadas en la construcción y en la fabricación de los más diversos tipos de artefactos, a seguir los árboles que tenían alguna cualidad que los hacia valiosos, los bejucos y sus propiedades curativas, y finalmente las más diversas especies de yerbas. A seguir coloco los capítulos sobre las palmeras.

Daniel refirió cada árbol a su uso o usos específicos que apuntaban para su utilidad y valor, otorgando un contenido conocido a nombres, indígenas en algunos casos y especies desconocidas o "incógnitas" en relación a Europa. Destaco a continuación su referencia a diversas arboles como una forma de mostrar su método y los recursos utilizados para alcanzar su objetivo: mostrar la riqueza del Amazonas. Daniel comenzó por las maderas que serían más bellas, por la rareza de sus colores y de sus betas. Enumero así los "palos pintados" negros, rojos, amarillos considerados los más nobles, bellos y finos, de los que presentó ocho: el *pinima* del rio Urubu que tenía manchas de diversos colores y del que en Portugal se fabricaban bastones finos utilizados por los nobles; la *cotiara* del rio Capim de la que había varias especies utilizada para la fabricación de muebles como escritorios y sillas y sería muy superior a la noguera europea; la *violete* del rio Tocantins tan gruesa que se utilizaba para grandes obras; el *surubiiba* del rio Xingu, de tanta belleza en sus betas rojas que era utilizado por los caciques como símbolo de distinción; el *pau-mulato pinima* sólido y al mismo tiempo fino que mudaba de color con el tiempo; el *paricá* o llamado por otros *pau angico* utilizado en las iglesias y para hacer rejas; el *pau santo o pau do diabo* por su extraordinaria dureza utilizado también en las iglesias para hacer retablos; finalmente el ébano que más presente en África, podría ser buscado en el Marajo. (Daniel, 2004: 475-480).

Después de estas maderas preciosas presento y describió por lo menos 46 tipos de árboles que no serían nobles por la belleza y raridad, pero que lo eran por las diversas propiedades y aprovechamientos. Incluyo allí otros árboles cuya madera sería de gran estimación para obras por sus colores y por sus tablas duras, y que el las denomino "palos reales": *pau candeia, guautaíba, tabajuba, pau-campeche,*

*pau-roxo, pau preto (*del que hacían armas los indios*), pau mulato, jacaranda (*perfecto para tallar; del que se hacían obras primorosas*), jotai* (que sería de un raro y bello rojo claro). (Daniel, I, 2004: 481) Listó a seguir los arboles de los que se extraía maderas duras para todo tipo de construcción desde las chozas de los indios, hasta las catedrales y los palacios de los gobernantes, como *pau ocapu* (del que se hacían ventanas), el *conduru* (muy ancho), la *aroreira* (muy duro), el *pau de casca preciosa*, del que se sacaban tablas muy anchas y de mucha duración; el *parapaíba* "perfecto para pisos y entrepisos". (Daniel, I, 2004: 481-483). Incluyo los árboles propios para tallar como el cedro, existiendo de él tres tipos en el Amazonas: rojo, blanco y marrón. Los cedros del Amazonas serían arboles "gigantes de América por ser muy altos y gruesos hay toras de 40 0 50 manos de circunferencia" (Daniel, I, 2004: 490). Estos cedros serian especiales para labrar imagines pues distantes del agua eran incorruptibles porque no eran atacados por los insectos, el gorgojo y por el comején, por ser de gusto muy amargo.

Junto con las maderas destinadas a la construcción se ocupó Daniel de otras arboles de las que se fabricaban barcos, bergantines, canoas utilizadas en el Amazonas y sus ríos. Trato así del *angelim* de enorme ancho 30 o 40 manos y con altura de 90 a 100 manos, del cual los indios hacían con destreza las mayores embarcaciones; el *maçaranduba*, muy duro y al mismo tiempo leve, los barcos que se hacían de él "eran casi eternos", produciendo también una resina de la que se hacia la brea "con los mismos usos" que la de Europa; se fabricaban también canoas con *sucupira* y *bacuri*; finalmente el *itaíba* que era duro y al mismo tiempo flotaba con facilidad y que "en dureza, solidez y fortaleza compite con el hierro"(Daniel, I, 2004: 485-486). De otras arboles de madera dura como el *cumarú*, el *pequiá*, el *acotitereuba* que "por su duración se puede llamar de incorruptible, porque sus obras son eternas" (Daniel, I, 2004: 487) se fabricaban trapiches utilizados en los ingenios de producción de azúcar. Finalmente, duro y flexible al mismo tiempo, estaba el *pau de arco* del que hacían sus arcos los indios "porque no se quebraba al ser doblado". (Daniel, I, 2004: 486-487). Estaban también los árboles que de sus frutos o cortezas se elaboraban pinturas como *pau Brasil*, y el *jenipapo*, que ayudaba en la fijación de los colores,(Daniel, I, 2004: 481/ 494) o que se destinaban a la fabricación de estopa como el castaño del Amazonas. (Daniel, I, 2004: 494).

No era difícil para Daniel inserido en el mundo amazónico, donde la madera ha estado presente en todas los ámbitos de la cultura, mostrar las dimensiones y variedades de tal tesoro, nominando, describiendo, numerando, revelando especies hasta ese momento incógnitas para muchos fuera del Amazonas pero relativamente conocidas por los habitantes de la región. Así, también no le fue difícil incluir otros árboles no tan valiosos ni por los colores de su madera ni por la duración o por ser utilizados para hacer artefactos, pero que se hicieron merecedores de alguna especial mención "por algunas otras propiedades" presentes o en su corteza, sus hojas sus flores, sus frutos, sus resinas y que por su utilidad representarían gran valor. Estaban los arboles de los que se extraían aceites como la *andirobéira*, árbol bendita porque "sirve en el Amazonas lo mismo que los olivos en Europa" extrayéndose de sus semillas aceite de muchos usos. (Daniel, I, 2004: 493). Se extraían aceites también del *arvore do carrapato o fogueria do inferno*, (cuyos bálsamos eran utilizados para tratar huesos quebrados) y el *gerzelim*, arbusto cuyas pequeñas semillas daban un aceite ideal para fritar pescado, muy apreciado por el sabor que le daba (Daniel, I, 2004: 493-494).

> Entre los varios árboles de los cuales se aprovechaba alguna parte para fines curativos o de “botica” refirió entre otros la *sacurana,* su “leche es remedio para curar heridas frescas” (Daniel, I, 2004: 491); el *mangue*, de su fruto se sacaban “algunos remedios medicinales, como también de su cascara especialmente para diarreas impertinentes” (Daniel, I, 2004: 492); la *ambaíba*, que quedaba sumergida en las crecientes y que tenía una secreción que era óptima para “soldar brazos y piernas quebrados” (Daniel I, 2004: 495); la *angelica,* de su cascara se hacía un jarabe que era excelente para hacer sudar, aun a los moribundos (Daniel, I, 2004: 496). Siguiendo los fines curativos considero varios bejucos entre ellos el *cipo da abutua*, que por sus muchas aplicaciones curativas entre ellas el de servir para los tratamientos de la gota, “bastaba para media botica” y daría para materia para varios volúmenes (Daniel I, 2004: 499).

Al igual que los bejucos, las hojas, mencionadas como yerbas también no escaparon en el esfuerzo inclusivo de Daniel. Presento las *tajas* “plantas de hojas grandes que brotan de raíz o directamente de la tierra y no del tronco o de los ramos como las demás yerbas”. Daniel, I, 2004, 501) La que más destaco fue la que llamaban de *ubi* que mantenía fuertes sus hojas después de secas, bajo sol y lluvia conservaba por muchos años su fortaleza siendo utilizada para todo tipo de cobertura, de las casas a los toldos con los que se cubrían las canoas que llamaban de *panacarica*. (Daniel, I, 2004, p. 501). Menciono, todavia las *tajas* de la *anta, pita, figueira do inferno, erva do azogue, erva do Paraguai*, *erva de Santa Maria, fedegoso o pajé merioba, mata-pasto.* (Daniel, I, 2004: 501-509).

Al mostrar la riqueza, tanto aquí con las maderas como también con sus muchos géneros, Daniel tenía que enfrentar la diversidad del Amazonas, pues estas serían muchas. Sin embargo, la aparente riqueza, de palmeras para seguir con la especie propuesta, por ser indistintas podían aparecer como iguales y así inferiores en número y variedad a las palmeras de la India, ya registradas por autores. Para contornar la paradoja, Daniel realizo una serie de operaciones textuales para incorporar esa gran indistinción de forma que se configuraran como saberes, recursos y posibilidades de lucro. Así, la *ambalacata* o por su nombre vulgar *malacata* sería una palmera que crecía en “Ambalacata, y tierras vecinas en el Estado de la India, mas su nombre proprio es palmera *sagu*”. (Daniel, I, 2004: 518). Ella seria parecida a la *palmera-brava*, pero más delgada y menor. Su fruto muy duro e incomible pero por su dureza era labrado produciéndose así las “*cuentas de Malacata*” que si bien trabajadas podían ser pintadas con todos los colores.

La comparación o la referencia a la India, la China y en menor medida a África y Europa, le daba la posibilidad de validar la identificación, la nominación, la diferencia, la descripción, el uso y valor con escritos o relaciones ya consagradas, que circulaban en el universo misionero del imperio portugués. A propósito de una palmera que sería parecida a la *tamareira* y que llaman de *majorna*, agrega que “El Dr. Curvo hace especial memoria de esta fruta, y le da otras virtudes.” (Daniel, I, 2004: 517). Esa comparación con otros continentes, llevó a Daniel a esforzarse en mostrar que aun no siendo identificadas, podían existir en el Amazonas especies que formaban parte de la riqueza del Asia. Seria ese el caso del *ginseng* de la China, hoja de grandes propiedades, que Daniel creía que existía en el

Amazonas pues "los franceses lo encontraron en América, donde principiaron a comercializarlo para China, con el que hicieron en el principio grandes ganancias, pero después cayó por decir los chinos que tenía diversa calidad de la suya" (Daniel, I, 2004: 507). De cualquier forma existía en el amazonas el *cipo padu,* un bejuco que "me afirmaran experimentados que tiene todos o casi todos los mismos efectos de recuperar las fuerzas, substituir el descanso proporcionado por el sueño, matar el hambre y la sed. " (Daniel, I, 2004: 508). El *padu,* poco conocido, podía pues correr paralelo con el ya común ginseng de la China. Se habría descubierto en la gobernación de São José do Rio Negro y ya se había extendido al Grão-Pará, "y después de bien probadas sus virtudes será talvez el mejor té, y la más apreciada bebida, siendo verdaderos tantos buenos efectos, que se cuentan de él" (Daniel, I, 2004: 508). Algo parecido en posibilidades de riqueza a lo que pasaba con el hasta ahora desconocido *padu*, sucedía también con la *cajaseira*, equivalente a la *amoreira* porque de sus hojas se alimentaban gusanos, se podría criar con ella gusanos de seda ya que sus hojas superaban en tamaño y productividad a las de Portugal. Sin embargo como no había interés en producir seda en el Amazonas el árbol era despreciado y agreste (Daniel, I, 2004: 497).

Así, como con el *padu* y la *cajaseira*, Daniel entendía que otra forma de apuntar para la riqueza del Amazonas, era la sorpresa o el desafío en términos de utilidad presentados por especies cuyo contacto traía dolor, enfermedad y aun muerte, pero que conocidas y estudiadas podía representar beneficios y productos de valor. Así, el *timbo*, árbol venenoso del que se sabía que machacado y tirado al rio, mataba todos los pescados, "mata las crías, envenena el agua y de su olor fuerte huyen los pescados", (Daniel, I, 497). En esa situación estaría también el *sacuzeiro* que por sus "calidades calientes e insalubres", hacía podrir "todo, pero su leché podía servir para muchos aprovechamientos, si bien tratada y estudiada será de mucha utilidad después que los químicos la sepan equilibrar y modificar" (Daniel, I, 2004: 491).

En relación a varias especies, como el *sacuzeiro*, la riqueza del Amazonas se realizaría para Daniel con el estudio de sus propiedades y con intervenciones cualificadas como la que podía ser desarrollada en un futuro por los "químicos". Estas intervenciones continuarían pues la cadena de acciones transformadoras que en relación a árboles, arbustos, bejucos y yerbas estarían por tras de los saberes y usos que se habían desenvuelto en el Amazonas para servir para el bienestar de sus habitantes y que por su vez le habían permitido a Daniel montar su variado catálogo de especies y géneros que descubría a sus lectores como el tesoro escondido en el rio.

Para conseguir su propósito de "descubrir" las riquezas del Amazonas, Daniel se sirvió pues de seis operaciones: identificar, nominar, diferenciar, describir, apuntar propiedades, mostrar su valor utilitario. Estas operaciones constituían su instrumental de conocimiento, más ligado a un paradigma de Historia Natural del siglo XVI, donde las especies eran consideradas a partir de las relaciones con los hombres y no como en la segunda mitad del siglo XVIII, a partir de ellas mismas.

4. Los ocupantes del Amazonas, los indios

En libro clásico Edmundo O' Gorman examino la idea de descubrimiento de América, que colocaba la existencia del "nuevo mundo" referida "al viejo mundo". Europa seria así el único "devenir humano dotado de auténtico significado"; se ofreciendo también como paradigma histórico e "nor-

ma suprema para juzgar e apreciar el resto de las civilizaciones." (O'Gorman, 1992: 195). Enrique Dussel a propósito de los 500 años de la llegada de Colombo cuestiono también la formulación de descubrimiento de América, vio en ella un movimiento donde los habitantes de las nuevas tierras no aparecerían como *Otros*, y si como o *Si-mismo*, a ser conquistado y civilizado como materia del ego moderno. El "*cubierto*" habría sido "*des-cubierto*", europeizado e inmediatamente "*en-cubierto*" como *Otro.* (Dussel, 1993: 36). Comentando a Gonzalo Fernandez de Oviedo, para Dussel, aunque las gentes delas Indias habían sido reconocidas como racionales y "de la misma estirpe de Noe" estarían en la irracionalidad y en la condición de bestias. (Dussel, 1993: 36).

Daniel al referirse al usufructo o no de las riquezas del Amazonas por parte de los indios efectuó esta operación dupla de "descubrir" y "en-cubrir" que apunta Dussel. En el Tesoro descubierto al mismo tiempo que se exaltó la riqueza natural del Amazonas, se desclasifico su población. Demerito que se hizo necesario en la medida que la exaltación de la naturaleza se realizaba en relación a un usufructo y a un destino que no se encontraba en los indios. En su construcción del tesoro del Amazonas, los indios estaban allí y habrían sido los primeros a disfrutar de su abundancia y se servir de riquezas como en el caso de los numerosos remedios que se podían sacar de las más diversas plantas.

¿Còmo explicar que los indios no se hubieran aprovechado de esa riqueza? Porque esta se mantenía incógnita. Y porque castellanos y portugueses podían disfrutar de la riqueza del Amazonas. Así Daniel en su Tesoro no solo hace una presentación usual sobre los indios como otros autores antes de él, como en muchos pasajes explica porque los indios no se sirven de la riqueza allí existente y como toda ella está destinada a los "descubridores" europeos.

Siguiendo lugares comunes puntuados desde la conquista fuera castellana o portuguesa, Daniel, va a repetir varias veces en su texto que los indios son brutos y salvajes. Pero para poder establecer una distancia entre la riqueza y los indios, esto no era suficiente; había que insistir en características propias de la "naturaleza" de los indios del Amazonas. Así, los indios eran muy simples y necesitaban de muy poco para sobrevivir. "la caza de las selvas es numerosa y común y la pesca en los ríos muy abundante" (Daniel, I, 2004: 277). Los indios no tenían la noción de bienes y por ser andariegos, cargaban pocas cosas. Despreciaban las "riquezas y bienes del mundo", porque de todo estaban desnudos. "Andan y viven como quieren, sin ceremonia vestidos sólo de las finas pieles que les dieron sus madres al nacer y primeras galas de nuestros primeros padres". (Daniel, I, 2004, 273). Así los indios estarían desnudos "de los haberes del mundo".

Para Daniel, donde "mejor se ve que los indios de América no tienen ambición es en despreciar aún metales de oro y plata y muchos otros: porque teniendo América tantas y tan grandiosas y abundantes minas de estos metales, que el mundo tanto codicia. (Daniel, I, 2004: 277). La abundancia no habría generado en los indios ambición e iniciativa "así como están desnudos de todas galas así también lo son de la ambición". (Daniel, I, 2004: 273). Pero, la falta de interés y de ambición de los indios frente a la riqueza que los rodeaba, para Daniel no era una virtud, sino una carencia. La riqueza del Amazonas, fue colocada por Dios para ser aprovechada, para ser transformada en bienes. Por no aprovechar las riquezas existentes, por vivir con muy poco, los indios escogieron ser pobres, siendo esto algo que los definía.

Al describir sus casas, decía que estas no necesitaban de clavos, porque eran sólo troncos amarra-

dos y que no tenían ventanas porque dentro de ellas no necesitaban de luz porque las mujeres no cocían y que no usaban de divisiones internas como salas, alcobas e gabinetes por que vivían todos juntos. "Y como todos andan cómodamente, o desnudos, también viven sin ceremonias, ni obligaciones, sin culpa, en la de ellos, como las alimañas en sus escondederos, caballos y yeguas en las caballerizas, vacas y toros en los corrales". (Daniel I, 2004: 279).

Daniel configuró la carencia que habría de definir los indios a través de una serie de oportunos y reveladores encadenamientos lógicos, que como vimos le parecían auto-explicativos. Sus casas eran diferentes, sin ventanas, pues no necesitaban de luz adentro porque las mujeres no cocían. No necesitaban de divisiones porque estaban todos juntos sin distinciones. Para la lógica de Daniel, los indios no hacían, pues lo que usualmente era hecho, o lo que podía definir a una mujer y a una vivienda. También, sus casas no necesitan de ventanas porque ellos no necesitaban de luz. Si las mujeres cocieran habría necesidad de ellas, pero como no lo hacían no había necesidad. También no había divisiones dentro de las casas porque vivían sin distinción, todos desnudos. Si hubiera distinciones habría divisiones. Como no hay ni ventanas ni divisiones, sus casas son como cuevas, caballerizas y corrales y ellos son como animales.

El no trabajo y el no establecimiento de distinciones, opondría los indios a los seres humanos y los aproximaría de yeguas vacas y toros que vivían sin distinciones en los corrales. En la sociedad que llevaba en cuenta Daniel, la actividad, el trabajo productivo y la diferenciación, criarían la necesidad. La necesidad produciría la respuesta de la transformación. Al contrario, los indios, se definían, según Daniel, por la no actividad, quiere decir por no trabajar productivamente (inseridos en el mercado) por la falta de diferencias entre ellos y la falta de las jerarquías.

Ese no necesitar o no se esforzar para poder vivir mejor los llevaba a ser muy atrasados tecnológicamente. Sus herramientas se reducían a hachas de piedra e cuchillos de palo y dientes de roedores y poco servían para ser utilizados en sus labranzas de mandioca, machacando los palos y quemándolos para poder hacer sus sementeras que por lo general no pasaban de mandioca. (Daniel, I, 2004: 275). Los cuchillos de palo o de casco de tortuga poco les sirven, sin embargo los substituyen por "las uñas y los dientes a manera de las fieras, que sin esos instrumentos viven, comen y pasan la vida. Así mismo juzgan cosa superflua los cubiertos, tenedores y cucharas, ya que con los dedos y las manos que Dios les subministro son suficientes para servir de tenedores y cuchares que limpian con la fina toalla de sus lenguas."(Daniel, I, 2004: 275-276).

Una vez más para Daniel, los indios estaban en el lugar cierto pero hacían las elecciones erradas. Entre tenedores, cucharas y los dedos, los indios escogieron estos últimos, mostrando su falta de inteligencia y su inadecuación para la tecnología, para la transformación.

Era admirable pues, "su falta de inteligencia en no usar o conocer el hierro" (Daniel, I, 2004: 277). Pero como no existía ambición, trabajo, producción, riqueza no había conocimiento, sólo repetición.

De esta forma, por su brutalidad, falta de ambición, carencia general, pobreza, falta de inteligencia y simplicidad tecnológica que los colocaba cerca de los animales, los indios no podían ser para Daniel, los destinatarios de la riqueza del Amazonas. En el rio no existirían, pues, sujetos, solo la riqueza natural esperando por un descubridor que la reconociera como tal y tuviera la iniciativa y las condiciones para poderla aprovechar.

Consideraciones finales

João Daniel, en el *Tesoro descubierto* se distancia de el Dorado y de los descubrimientos registrados por Carvajal y Acuña, apuntando para otras riquezas escondidas y su potencial económico de extracción, al mismo tiempo que sus instrumentos de comprensión continúan siendo metafóricos; dando también continuidad a la tópica del "descubrimiento del Amazonas", que con él entro en el siglo XIX, llegando hasta el XX. Para Daniel, que escribiendo desde la prisión, se localizaba en un momento en que el valle amazónico comenzaba a ser recorrido por diversas expediciones, además de la francesa como las de demarcación de límites entre España y Portugal, hablar simplemente de la riqueza del rio, como ya lo hiciera La Condamine, no era suficiente. Sería más "un rio de un misionero" como el Orinoco de Gumilla y no el "máximo rio". Su opción retórica debería reforzar todo el tiempo, que sus registros constituían una revelación, un descubrimiento, que incluía el derecho de apropiación y exploración. Descubrimiento de las riquezas del Amazona, que sería para nosotros, siguiendo a Dussel, la realización de hecho de un encubrimiento de los habitantes originales, dejando vacío un espacio de actuación a ser ocupado por otro sujeto.

Al mismo tiempo en que ocultaba los indios por su brutalidad y su carencia, Daniel configuraba una riqueza caracterizada por la variedad de géneros, diversa, múltiple, desconocida, inexplorada, a su vez entendida como providenciada por Dios dentro de un plano divino. Géneros de los cuales Daniel se esmeró, como vimos en relación a las maderas, de presentar a partir de los criterios de valor en un mercado que se abría a diversos usos y demandas. En fin, riqueza del Amazonas definida por su aprovechamiento económico.

En Daniel, el "mundo natural" estaba en función de lo político. No hizo el jesuita preso en São Julião una descripción erudita o desinteresada, sino que realizo un inventario al servicio de un argumento: un tesoro en valor comercial esperaba en el Amazonas por los que lo supieran apreciar y explorar. Enfáticamente, su texto constituyó una actitud frente al Amazonas como reunión de géneros dispuestos allí por Dios como recursos. No era un paisaje nuevo o una misión religiosa de anuncio de la fe cristiana a los salvajes, lo que estaba en el *Tesoro descubierto*... Era la configuración de un camino, un método, una empresa, parar apropiar el Amazonas como recurso.

Bibliografia

Cañizares Esguerra, J. 2001. *Como escrever a história do Novo Mundo*, São Paulo, Edusp. Condamine de la C. 1945. *Viaje a la América Meridional*, Buenos Aires, España Calpe.

Daniel, J. 2004. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Rio de Janeiro, Contraponto. Vols. I e II.

Domingues, B. 2007. *Tão longe e tão perto. A Ibero-América e a Europa Ilustrada*. Rio de Janeiro Museu da República.

Dussel, E. 1993. *1492. O Encobrimento do outro. A origem do "mito da modernidade"*. Petrópolis Vozes.

O'Gorman, E. 1992. *Invenção da América*. São Paulo, Editora da Unesp.

Page, C. 2011. *Relatos desde el exilio. Memorias de los jesuitas expulsos de la antigua provincia del Paraguay*. Asunción: Servilivro.

Pratt, M.L. 2010. *Ojos imperiales. Lecturas de viajes y transculturación*, México, FCE.

NORBERTO LEVINTON
Arquitecto y Doctor en Historia

EL PASO DEL TIEMPO Y EL CONCEPTO DE PROPIEDAD EN LA ORGANIZACIÓN TERRITORIAL JESUÍTICO GUARANÍ DE LAS CHACRAS Y ESTANCIAS MISIONERAS ENTRE LOS RÍOS PARANÁ Y URUGUAY Y "DE LA OTRA BANDA". EL CASO DE CORPUS

Resumen
En la organización espacial y territorial de cada pueblo misionero fue fundamental el concepto indígena de la propiedad de la tierra y la noción jesuita del concepto de tiempo. El objetivo de este trabajo es procurar la explicitación de las divisiones de las tierras y la adjudicación a cada pueblo en función de los conceptos mencionados. Para ello tomaremos como objeto de análisis la micro región encaballada sobre el río Paraná y especialmente al pueblo de Corpus. La idea es seguir el proceso de su conformación en diversos mapas desde su fundación en el siglo XVII hasta 1793, cuando el estado colonial ya ha producido cambios en la estructura jesuítica.

El análisis de la documentación referente a los distintos pueblos misioneros permite afirmar que la definición de la ubicación y de los límites de sus chacras y estancias tuvo continuos cambios a lo largo del tiempo. Es indudable que la ubicación originaria de los asentamientos influyó en la adjudicación de las tierras y muchas veces las migraciones de estos pueblos se produjeron a lugares cercanos. Esto posibilitó la conservación de las chacras y de algunas estancias a pesar de tener que cruzarse un río importante. Esto es lo que llamamos "de la otra banda". Posteriormente influyó el tamaño de los pueblos que se trasladaban de lugares lejanos. Hubo un reordenamiento casi continuo de la trama que cada vez se complicó más con la implantación de los nuevos pueblos. Más tarde, por el crecimiento poblacional, debió extremarse la búsqueda de espacios más productivos o se tuvieron que abandonar algunos lugares por su carácter malsano, generalmente pantanoso. Hay muchas idas y vueltas. Aguirre dice en 1793 al respecto: "por una tácita condescendencia conocen entre sí sus límites, poseen sus mapas de relación"[1]. Es decir que, dada la complejidad, sostenemos que para conformar hoy mapas de la organización territorial misionera es necesaria la definición de etapas temporales y la construcción de un concepto de propiedad totalmente imbuido del derecho natural de los indígenas[2]. Esa concepción jesuítico-guaraní del ordenamiento espacial es la hipótesis de este trabajo. El caso de Corpus aparece como un ejemplo paradigmático de lo sucedido especialmente entre los pueblos que definimos como originarios y es notoria su influencia en la cuestión de tierras sobre otros pueblos. Con este objetivo intentaremos señalar las etapas temporales basándonos en la documentación de los litigios de tierras entre los diferentes asentamientos con sus correspondientes sentencias así como también a las mercedes realizadas por los funcionarios reales y a las decisiones geopolíticas de los jesuitas. En cuanto al concepto de propiedad solo la lectura de los litigios permite escudriñar la historia indígena y por lo tanto el derecho de los cacicazgos involucrados. En el litigio entre el Pueblo de San Xavier y el de Concepción el jesuita que intervino propone que "se

1 Aguirre, 1948 (1793):345.

2 Mariluz Urquijo, 1968: 20."todas las tierras de América pertenecen al Estado como único propietario...pero este no pretende la propiedad entendida como institución del derecho privado y la prueba de ello la tenemos en que se respeta la propiedad preexistente de los indios".

haga información lo mejor que se pudiere de cómo son caciques y legítimos herederos de los dueños de estas tierras los de la Concepción y los de San Xavier[3]. En el desarrollo del escrito explica: "este intento no es nuevo en Las Indias pues vemos que los Caciques de Saldán y Salsacate y toda la Provincia de Chucuito presentando ante las Audiencias...su derecho y posesión..de varios puestos".

Este trabajo se considera un aporte para continuar con estudios ya realizados y proseguir con otros nuevos sobre el mismo tema de la posesión de la tierra[4].

1. La fundación de los primeros pueblos del Paraná: Itapua y Corpus

El 23 de febrero de 1615 el Tte Gral Francisco González de Santa Cruz le autoriza a su hermano el Padre Roque González la fundación de tres pueblos o cuatro pueblos "y en particular frente de Itapúa de la otra banda del río sobre la laguna de Santa Ana". El Padre Roque llegó a la zona el 25 de marzo y a los tres meses, el once de junio, fundó Anunciación de la Virgen de Itapua[5] en Itaimbé, margen izquierda[6]. Luego, a 4 leguas río abajo, funda Yaguapoha[7]. Carbonell asegura que sobre la misma margen [en un sitio denominado hoy paredón Lujan]. Los indios que integraron estas reducciones venían de varios lugares. Es importante acceder a esa información porque ello explica a qué tierras tenía derechos cada comunidad. Desde este principio de la región del Paraná hubo reorganizaciones. Es el caso de Yaguapoha. En algunos documentos se dice que la peste obligó a abandonar el lugar. La zona era insalubre. Pero otras fuentes señalan que había muchos chupadores o brujos. La cuestión es que la gente de Yaguapoha se integró a la reducción de Itapua. Esto implicó que las tierras de Yaguapoha pasaran a ser propiedad de la comunidad del pueblo de Itapua. Un documento sin fecha indica la procedencia de algunos cacicazgos:

> Todo el conato sea de poner ahora en reducir y traer a Yaguapoha los Indios del Maracanay y los demás de aquella comarca y luego todos los que se pudiere de los más cercanos del Yaña[8]

Para nuestro trabajo es significativo el hecho, la reducción se mantuvo por cinco o seis años [9], que ya se habla de la producción ganadera y de espacios pertinentes.

> Póngase VR mucho cuidado en fundar las estancias así de vacas como de ovejas...

3 BNRJ I-29-4-70 Papeles del Pueblo de San Xavier que prueban el derecho que tienen a sus montes y tierras

4 Levinton, Norberto. Las estancias de Nuestra Señora de los Reyes de Yapeyú: tenencia de la tierra por uso cotidiano, acuerdo interétnico y derecho natural (Misiones jesuíticas del Paraguay). En Revista Complutense de Historia de América, n°31, 2005, págs..33-51.

5 Certificación del modo como se fundó la Reducción de Itapua, Corpus y las demás del Paraná y Uruguay.1652. En Manuscritos de la Colecao de Angelis. Cit. por Moreno, Carbonell De Masy y Rodriguez Miranda, 1994. 76. Pérez Maricevich (estudio), 1983: 83. Carta del Padre Roque Gonzalez al Padre Provincial Pedro de Oñate.28 de diciembre de 1615. Cuenta el padre Roque González que "...bajé yo a la laguna de Santa Ana...llegué a Ytapúa, que hasta entonces por espacio de tres meses había estado disponiendo las cosas para hacer otra reducción En la Anua del 12 de junio de 1615 Roque González habla de la reducción del Paraná ya fundada.

6 Oyarvide en Calvo, 1866:220.

7 Techo, 1897: 359 y 360.."el Padre González...navegó hasta un lugar llamado por los indígenas Yaguapoha y recorriendo las cercanías, logró convencer a sus moradores para que se establecieran en el paraje mencionado. Unieronde a ellos Tamboy y sus vasallos, habitantes de las islas situadas frente a Yaguapoha...dista Yaguapoha de Itapua cuatro leguas y doce de San Ignacio".

8 AGNA. Sala IX, 7-1-2. Memorial del Padre Provincial Pedro de Oñate para el Padre Romero Superior y Cura de la Reducción de Nuestra Señora de los Reyes de Yaguapoha.

9 Pax Christi .Cartas del Beato Roque González de Santa Cruz. Estudio Francisco Perez Maricevich. Asunción, 1983. "Anua de 17 de febrero de 1620. Residencia de Iaguapoha ...es muy nueva".

El Padre Lorenzana escribe en 1621 sobre ella[10].Más tarde un informe señalará:

> a la reducción de Yaguapoha se redujeron los que había por allí cerca que no sabe de qué puestos en particular

La cuestión es que en ese año de 1621 la reducción de Itapua se la trasladará a la margen derecha pero su comunidad tendrá una estancia en la margen izquierda en lugar cercano adonde supusimos que estaba implantada la reducción de Yaguapoha. Nos referimos desde el Rincón de Santa María hacia el este[11].

Estaba ya fundada la reducción de Concepción sobre el Uruguay, en este trabajo tiene una incidencia menor[12]. Es que hay una clara delimitación entre los pueblos del río Paraná y los pueblos del río Uruguay[13].

En 1622 se funda el Pueblo de Corpus. Estuvo en el río Iniambey o Imambey al este a 15 leguas de Itapua[14]. Los indios eran Iñiais de la Provincia de Hygaña o Ygañá. Al poco tiempo, el pueblo tiene 2000 habitantes, es importante que ya se hablaba de una incipiente estancia.

> Hanse traido estos días 100 vacas que se cogieron de la Vaquería de Santo Antonio con las cuales venimos a tener 260 y tantas vacas. ...tenemos un lugar

10 Revista del Arzobispado de Buenos Aires. Documentos para la historia eclesiástica del Río de la Plata. Carta y Relación acerca de lo que su Majestad manda se le avise y dé cuenta del Padre Marciel de Lorenzana, Rector del Colegio de la Compañía de Jesús de la Asunción. Págs. 45 a 57. También en AGNA, Archivo Estrada.1621.

11 AGNA, Sala IX, 45-3-11 Primera estancia de vacas compradas la de Itapua

12 Concepción se fundó en diciembre de 1619. Tenía estancias “de la otra banda” y el Ñucura, yerbal de gran superficie. AGNA. Sala IX, 7-1-1 Copia de la aprobación de la división de las estancias del Pueblo de la Concepción con el de San Angel por los Padres Jose Francisco de Arce y Jose de Texedas de la Compañía de Jesús. AGNA. Sala IX, 22-8-2 1784 .Territorio de la jurisdicción de este pueblo términos de él y su estancia. La jurisdicción de este Pueblo de Concepción que está establecida en medio desde el Uruguay a las tierras del Pueblo de San José que habría seis leguas poco más o menos y desde el deslinde del Pueblo de Santa María la Mayor hasta el de los Santos Apóstoles que se cuentan ocho dichas y en cuyo ámbito se conservarían animales para servicio y gastos...la propiedad que adquirió desde ad initio ...Las estancias que tienen pobladas son tres; a saber la de la Concepción en la costa del río Aguapey, deslinda con la del pueblo de Santa Ana y de Santa María la Mayor en la longitud pues su tierra firme no es otra que la costa del dicho río porque la parte opuesta es malezal y carcaguezal que acaba en el estero grande del Yberá...La del Yberá nombrada San Agustín entre la del pueblo de San Xavier y a la costa de dicho estero del Yberá cuyos sitios han sido yermos, vanos y despoblados....la de San Lucas, al lado oriental del río Uruguay, por merced real cometida por el Sr Juez Visitador Juan Vazquez de Valverde...Hasta ahora dos años conservaron otra estancia poblada a la costa del Arroyo Ybicui, junto a los campos realengos de las vaquerías contiguas a las de los pueblos de San Nicolás y Santo Angel que fue solar de sus antepasados sin otros recaudos que los de ser públicos y notorios... [despoblada por ataques de gauderios y minuanes]

13 Yapeyú se fundó en 1626. San Francisco Xavier se fundó en 1629 fundada en 1629 en el arroyo Tabituí. AGNA. Sala IX, 6-10-1. Litigio con Santa María sobre tierras de la otra margen del río Uruguay 8 de abril de 1750. Litigio con Mártires 20 de febrero de 1765 y 31 de agosto de 1784. Litigio con Concepción por yerbales de la otra banda del Uruguay. AGNA. Sala IX, 22-8-2 1784 El Padre Alonso del Castillo...por cuanto han quedado algunas tierras despobladas por habese mudado los Indios de San Nicolás a la otra banda que eran los que las poseían y estas son el Tatayeti, el Guembeti y el que la llaman el Potrero todos tres pedazos juntos .que poseyó antiguamente el pueblo de San Javier..Loreto, 7 de sept de 1688 Confirmo el Padre Donvidas en su visita 17 de sept de 1688

Blazquez de Valverde 10 de julio de 1657 hago merced....desde el río Tacaruare y linderos de la reducción y doctrina de Santa María la Mayor hasta las taperas del Mborore....para sus estancias del otro lado del Uruguay desde el río hasta el Iguy río arriba

Don Francisco Bruno de Zabala...Gobernador de esta Provincia de Paraná y Uruguay...antecedentemente tuvieron poblada una estancia en los campos del Iberá la cual quisieran volver a poblar ..hago merced ...del terreno que hay desde el paraje Umbuquatia hasta el Pirituiguazu...según el mapa que va rubricado de mi mano en que va señalado el terreno de la Estancia de la Concepción y el de Santa María la Mayor...el paraje de la Salina o Yuquiqua queda para el Pueblo de la Concepción..[se archiva en Candelaria] Itapua, 12 de febrero de 1772. Asunción del Acaraguá (luego La Cruz) se había fundado en 1628 en la cuenca del Iyuí y en 1630 pasó a la confluencia del Acaragua y el Mborore (luego se trasladará en 1652 junto a. Yapeyú).Mártires llegó en 1638. Se ubicó entre Santa María la Mayor y Concepción con parte de indios del pueblo de Jesús María (destruido) San Cristobal , San Carlos, San Joaquín y San Cristobal (destruido). En 1704 se trasladó al lugar definitivo. Tuvo una estancia en el Aguapei. Luego se agregaron San Miguel, San Nicolás y Santo Tomé. San Miguel se fundó en el Tape en 1632. Transmigró en 1638 cerca de La Concepción en pueblo aparte. Volvió a la Banda Oriental en 1687. San Nicolás trasmigró a la Mesopotamia y se juntó en 1652 con Apóstoles. También retornó a la Banda Oriental. Santo Tomé, también del Tape, se ubicó en su lugar definitivo cuando trasmigró.

14 Susnik, 1979/1980 :161.

Libro de Actas Digitales / ISBN 978-987-28041-8-3

muy malo y es que el pasto que hasta ahora han tenido era pésimo y estaban las vacas flacas...hémosles mudado a otro campillo...[15]

La Vaquería de San Antonio parece haber sido ubicada cerca del Arroyo Saibo o Zaimán [luego emplazamiento de la Trinchera y Posadas]. El Padre Diego de Boroa describe, más precisamente, a los cacicazgos que integrarán la comunidad de Corpus como "esparcidos"[16]. Esto tendrá implicancias en la definición de las posesiones de este pueblo.

sin poder arrancarlos de sus pueblos...los demás que serían como 2 mil almas esparcidos por varios montes y ríos en espacio de catorce o quince leguas...que no querían dejar sus tierras y que le pidieron...hiciese reducción en sus tierras como lo hizo a 18 de mayo de 1622...el Padre Pedro Romero

En la margen derecha Itapua ya cuenta con otra estancia en la banda del Tacuarí[17] hacia el oeste. Pero también tendrá chacras y yerbales río arriba hacia el este, como se ve en un mapa[18].Estas nuevas pertenencias, evidentemente, tienen que ver con las sucesivas incorporaciones de diferentes cacicazgos. En ciertos documentos se puede encontrar: "*Cuibapai* donde tenían sus yerbales y chacras los de Itapua". Es decir que hay montes, yerbales y chacras que se entrecruzan entre las tierras de un pueblo y de otro.

2. La incorporación al Paraná de los pueblos del Guayrá, Iguazu, Acaray y del Tape: Corpus crece

En 1632 llegan a la Mesopotamia los pueblos de San Ignacio y Loreto que vienen del Guayrá. Se ubican en la zona del Arroyo Yabebirí donde tendrán varios corrimientos pero siempre a lugares cercanos. Es importante para este trabajo que las tierras que se le adjudicaron a ambos pueblos no eran útiles para ganadería y escasamente para cultivos[19]. Por lo que tendrán chacras cercanas a los asentamientos pero sus estancias se ubicarán cerca del Iberá[20].

En 1633 y 1634 se integraron a la región los habitantes de las reducciones disueltas del Acaray y del Paraná.[21]. Lo que nos interesa a nosotros es su composición humana. Un documento explica:

declare el Reverendo Padre Diego de Alfaro de la dicha Compañía y Procurador de ella si las tierras y Ríos del Atingui, Maracanay y Aguapoha, Aguapei y las islas grandes y chicas estaban pobladas de indios paranaes; y si hoy están reducidos y agregados en el sitio de Ytapua y Corpus y en que paraje siendo

15 BNRJ. I-29-7-13. Anua de la Reducción del Corpus de este año de 1627

16 BNRJ I-29-1-54 Santa fe, 6 de noviembre de 1631. Relato del Padre Diego de Boroa

17 Susnik, 1966 : 193. Itapua tenía 2 estancias, una en cada margen. AGNA. Sala IX 22-6-3 10 de agosto de 1768. Estado de las estancias de una y otra banda del Paraná. En la estancia grande de la otra banda...En la estancia de la banda de Tacuarí hay....

18 Mapa de las tierras del Pueblo de Jesús. Hay en él yerbales y chacras de Itapua y de Corpus. En Carbonell de Masy/Levinton, 2010: Mapa.

19 Alvear, 1836: 93. Departamento de Candelaria (Margen oriental: Candelaria, Santa Ana, Loreto, San Ignacio Mini y Corpus/Margen occidental: Itapua, Trinidad y Jesus."Todo este cantón es montuosísimo y más en sus extremos septentrionales, cortado de arroyos tributarios del Paraná y el terreno generalmente áspero, pedregoso y poco fértil. Los únicos campos que tiene se hallan al sur contra los campos Iberá y aunque no son muy a propósito para el multiplico del ganado que se muere mucho y no engorda en ellos".

20 San Ignacio Miní fue fundada en 1610 en la confluencia de los ríos Ipaumbucu y Paranapanema en el Guayra. En 1696 estuvo en el lugar definitivo. Loreto fue fundada en 1610 en el cruce del Pirapo y el Paranapanema. Estuvo en 1686 en el lugar definitivo.

21 En 1619 se funda el pueblo de Natividad del Acaray y se reubica en 1624. Maeder, 1989: 53 .

En 1626 se funda el pueblo de Santa María del Iguazu. Pasa a la Mesopotamia en 1633 y se ubica cerca de Concepción. En 1634 entre Concepcion y San Xavier, luego al lugar definitivo en 1644. Tuvo Estancia merced de Juan Blasques Balberde Copia fiel 2 de agosto de 1784 Maeder, 1989: 53.

así que las dichas tierras y ríos e islas referidos están despobladas y sin ningún indio...al Yguazu se redujeron los Indios naturales de aquel río y al Acaray los que caían cerca de aquel puesto y al Yaguapei los que estaban en su contorno y a Ytapua se redujeron los que había por allí cerca y algunos del Viangui [Atingui] y del Aguapei que están de la banda del Uruguay y del Ytapevi y del Ayurucua y de la tierra adentro hacia el Uruguay[22]

Es decir que hay gente de múltiples procedencias. Lo que sabemos es que la gente del Acaray se reparte en dos reducciones: Itapua y Corpus[23]. Por eso no nos sorprende el hecho de encontrar que había chacras pertenecientes a cacicazgos de Natividad del Acaray en el río Acaray. Se trata de un plano pos jesuítico referente a una disputa sobre yerbales donde interviene gente de Loreto[24]. Candelaria[25] llega al Paraná en 1637. Se ubica cerca de Itapua. Su gente prepara sus chacras y una estancia. Un año después, muy cerca, hacia río arriba de la misma margen derecha, se ubica Santa Ana. Se preparan chacras y se delimitan tierras para una estancia ¿Hay tierras de estancias para todos en esa margen? Candelaria, conserva sus chacras "de la otra banda" pero pasa a la margen izquierda[26]. Su posición, que cambia dos veces, siempre estará cerca del Igarupa. Por un tiempo se le anexará el pueblo de San Cosme y San Damián[27]. Suponemos que por haber dejado su estancia en la otra margen y por su crecimiento habitacional es por eso que se le adjudican tierras en el Rincón de Santa María que formaba parte de las tierras de Itapua [28]. En un documento dice:

"tiene este pueblo una estancia a orillas del Paraná distante de este Pueblo 24 leguas camino Real para la jurisdicción de Corrientes y en ella su capilla, casas, rancho, corrales y demás"[29].

22 BNRJ. I-29-2-2. Testimonio de la declaración que hizo el Padre Rector Diego de Alfaro del modo como se fundaron las Reducciones del Paraná y Uruguay. Asunción, 30 de agosto de 1635. También menciona lo que sucedió con la gente del pueblo de la Laguna de Santa Ana que el Padre Roque González cedió a los franciscanos: "y a la Laguna de Santa Ana asímismo se redujeron muchos indios de aquellas islas y ríos circunvecinos y todos se pasaron después a la Reducción del Ytatí por orden del Gobernador Hernando Arias de Saavedra".

23 Azara, 1873:156. Sobre Corpus: "fundado en 1622 sobre el arroyo Imambey al norte del Paraná, se le agregan Indios de Natividad del Acaray.".

24 AGNA. Sala IX, 40-2-5. Plano de las Chacras del Pueblo de Acaray. Dice Vease el Padre Reverendo Techo. Libro 7, Capítulo 16, L. 10, C.5, Y cap.29. Está "extrañamente poblado de 15 Caciques que se llamaban...Esta señala los parajes adonde vinieron dichos Caciques y sus vasallos y adonde los Lauretanos hacen hierbas [yerba]. Se ha de saber que estos caciques no fueron de Loreto sino que están en el Corpus y son del Pueblo del Acaray que se juntó con el Corpus y juntos con Itapua".

25 Candelaria había sido fundada en el Cazapá en 1627. Pasó de margen y en 1665 se le anexó San Cosme y San Damián. En 1685 pasó a su lugar definitivo. San Cosme se separó en 1718.

26 AGNA. Sala IX, 6-9-5. Candelaria, 24 de agosto de 1714. Memorial del Padre Provincial Roca. "Procurese que la gente que hubiere de pasar a la otra banda a ver, trabajar en sus chacras y conducir los frutos de ellas pase a alguna hora señalada en el barco junta toda".

27 La primera fundación de San Cosme fue en 1634 en el Tape. Cerca de 1638 se incorporó a Candelaria en la margen derecha. Cruzó con Candelaria a la margen derecha. En 1718 se separó a 1 legua (San Cosme llamado el Viejo). En 1740 pasó a la otra margen del Paraná sobre el río Aguapey. Luego pasó en 1760 a su lugar definitivo, cercano al anterior. Las canteras de este pueblo se hallan cerca del Aguapey. Junto al río Tacuary tenía una estancia. En 1794 tenía 5 estancias en 1794: San Fco a ¾ de legua, Concepción a 4 leguas, Yacá a 8 leguas, San Rafael a 5 leguas y Santa Barbara a 2 leguas.

28 AGNA. Sala IX, 17-5-2. 27 de diciembre de 1782. "En esta Estancia de Santa María propia del Pueblo de Candelaria".

29 AGNA. Sala IX, 22-8-2 10 de abril de 1784

3. Corpus pasa de la margen derecha a la izquierda

Hacia 1638 el pueblo de San José se incorporó a la Mesopotamia y el asentamiento se ubicó sobre la margen izquierda hacia río arriba de San Ignacio Miní. Corpus por 1644 tenía 1604 almas[30]. En 1647 se lo traslada a la margen izquierda y se lo ubica en la vecindad de San José, un poco más hacia río arriba. Se asentará sobre el Arroyo Muruaí[31]. Hay documentos que adjudican la pertenencia de estas tierras a un cacicazgo de Corpus que provenía de esa zona en el momento de la fundación del pueblo[32]. En ese momento Corpus reducía su población a 1300 habitantes. Sus tierras ya estaban bastante diseminadas. Uno de sus yerbales estaba en el Piray Guazu, en la margen izquierda[33]. Otro cerca del río Yacán Guazu, en la margen derecha. Ambos aparecen en el mapa dirigido por el Padre Pablo Hernández[34].Conservará montes en la margen derecha, como lo veremos después.

Corpus tendrá un lugar especial en la zona. Salvo algunas tierras para chacras de Loreto y San Ignacio Miní, tendrá la pertenencia de la más grande estancia llamada Santo Thomás[35]. Un documento se refiere a su extensión: "los linderos y términos que se han de señalar para estancia del pueblo y doctrina del Corpus.17 de junio de 1657 ". Esta estancia limitará con la estancia de Itapua[36] que estaba en la margen izquierda y esta, a su vez, limitará con la estancia de Candelaria. Sin embargo los jesuitas deberán apelar a otra metodología: una estancia común para todos los pueblos que se la ubicará cerca del Iberá.

En 1660 pasa Santa Ana a la margen izquierda[37]. Conservará chacras en la margen derecha. Tendrá una estancia alejada del asentamiento urbano ubicada cerca del Iberá[38]. Santa Ana toma el lugar de San José. A este último pueblo se lo ubica en su posición definitiva hacia el oeste, más cerca del Iberá[39]

30 Maeder, 1996. De 1641 a 1643: Corpus 1604 habitantes, Itapua 2000 habitantes, San Cosme 2100 habitantes

31 Furlong, 1962: 149.

32 AGNA, Sala IX, 17-4-6. Corpus, 25 de febrero de 1773."La tierra era de un indio de Corpus que en su infidelidad tenía allí su chacra".

33 Vargas Freire, 2014: 210. "passaram pela foz do Piray Guazú , que es también yerbal del Corpus".

34 Mapa de las treinta doctrinas de Guaraníes dirigidas por los Padres de la Compañía de Jesús con los territorios de que se hallaban en posesión. Dibujado por el Padre Ismael Guzmán debajo de la dirección del Padre Pablo Hernández en 1912. En Hernández, Pablo SJ. Organización Social de las Doctrinas Guaraníes. Barcelona, Gili, 1912.

35 AGNA Sala IX, 6-9-6 / 9 de mayo de 1727 Memorial del Padre Provincial Ignacio de Arteaga para el Pueblo de Corpus."Las tropas de los otros pueblos no pasarán por en medio de las tierras y estancia de este pueblo sino por un lado de ella por los graves daños que se sufren y se les dará parte a los otros Padres Curas de este mi orden para que impongan a los indios en su ejecución".

36 El asentamiento urbano de Encarnación de Itapua cambia de lugar pero el nuevo estará en las proximidades.

37 Fundada en 1633 sobre el río Igay se mudó en 1638 a la margen derecha del Paraná en la zona del Peruye, río arriba de Encarnación, y cruzó en 1660 al sur de Loreto

38 AGNA Sala IX, 6-10-1 Memorial del Padre Superior Antonio Gutiérrez en la visita que hizo en nombre del Padre Provincial Joseph de Barreda en 12 de noviembre de 1756 para el Padre Cura de Santa Ana.3. Por cuanto se ha reparado que el ganado de la estancia sale hacia la estancia de la Candelaria por falta de limpiar la zanja se procurará cuanto antes componer para evitar el daño que de ello resulta y la misma diligencia se hará en la zanja que corresponde a la estancia de Itapua.

AGNA Sala IX, 22-6-3. Testimonio de las diligencias actuadas en el Pueblo de Santa Ana de Indios Guaraníes sobre el extrañamiento de los regulares de la Compañía. ...a doce días del mes de agosto de 1768...Preguntado que distrito comprende el terreno de la jurisdicción de este Pueblo y sus estancias. Dijo que ...hacia la parte de Loreto tiene una legua y dos a la de la Candelaria siendo el lindero que divide el Río Aguapei. Que de las estancias podrán dar razón los Indios como que las tienen amojonadas y saben sus linderos

39 San José se fundó en 1633 cerca del Tape en Itacuatia. En 1638 se mudó entre Corpus y San Ignacio Mirí y en 1660 a su lugar definitivo en las nacientes del arroyo Pindapoy Grande. Era el pueblo de mayor yerbal. Tenía 2 estancias, una de ellas era San Estanislao Marangati, y el Puesto de San Miguel (otro lo llama estancia). Desde 1772 tenía una estanzuela en el Iberá .En el Paraná frente al Itu tenía hacia 1784 dos barcos hechos por constructor español. El puerto se lo había arrendado Candelaria. Tuvo 1441 habitantes en 1644, 2594 habitantes en 1702 y 2122 habitantes en 1767. AGNA. Sala IX, 17-5-4 1782. Un mapita de los términos de las estancias de este Pueblo y de otro en el Aguapey. Un mapa de los montes, ríos y tierras del Pueblo de San José con el de los Santos Mártires. San Carlos, San Jose, Apostoles, Concepcion, Santos Martires, Santa Maria La Mayor y San Fco Xavier. Son los de menores proporciones para su adelantamiento. No tienen yerbales silvestres ni campos para vaquerías.

¿Ha sido sólo determinante la población de cada asentamiento? Corpus había asumido la calidad de puesto fronterizo o presidio pero no tenía mucha gente. Así le señalaba ésta función el Padre Provincial Andrés de Rada en un memorial para el Padre Superior de las Doctrinas.

> Los espías que se acostumbran enviar a descubrir y correr el campo en las tres fronteras Corpus, San Xavier y Yapeyú; se procuren enviar con mayor cuidado y de cuando en cuando se despachen por los montes y campos circunvecinos otros espías perdidos que descubran los inentos y designios y pasos del enemigo y principalmente en el Yapeyú y San Xavier, por la mayor vecindad que ahora tiene el portugués hacia el Uruguay[40].

Corpus contiene el territorio misionero sobre el río Paraná, San Xavier sobre el río Uruguay [reemplazando a Asunción del Acaraguá que se trasladó junto a Yapeyú] y Yapeyú controla la frontera con los indios nómades charrúas, guenoas y yaros así como la posibilidad de algún ataque de portugueses.

4. La fundación del pueblo de Jesús y del pueblo de Trinidad: intercambio de tierras con Corpus

En 1685 se funda Jesús junto al Monday. La margen derecha vuelve a replantearse. Las chacras de sus cacicazgos se mantendrán en esta zona aunque el asentamiento urbano se traslade[41]. Corpus, en 1687, dona a Itapua los campos de Yataití para criar ganado. El pueblo de Jesús también recibe tierras del pueblo de Corpus en 1692 y 1694[42].A su vez el pueblo de Itapua cede al Pueblo de Jesús los campos de Yataití en 1694. En un mapa de las tierras del Pueblo de Jesús aparece una inscripción: "donde hizo yerba los de Itapua en el 94´ y 96´"[43]. Jesús mantendrá sus chacras y sus yerbales en el Monday, en lugares donde se comunicará con un camino por tierra cada vez más largo porque el asentamiento urbano se irá corriendo hacia río abajo[44].

AGNA Sala IX, 22-8-3 15 de mayo de 1784 Itapua, 2 de sept de 1657."El Dr Don Juan Blasques de Valverde...divididas y señaladas las tierras que han menester así para labranzas y chácaras como para sus ganados...es a saber desde las cabezadas del Arecutay exclusive los linderos del pueblo de Concepción y los de San Miguel hasta el Guampisoró corriendo de sur a norte y de poniente a oriente desde los linderos del pueblo de San Carlos hasta los del pueblo de los Mártires que son de San Jose las montañas con todos sus campos, montes y lagunas".

40 Carta del Padre Provincial Andrés de Rada para el Padre Superior de las doctrinas. 17 de noviembre de 1666. En Boletín de la Real Academia de la Historia n° XXXVII, Madrid, 1900.

Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura 6976. Carta Común de su Ra del Padre Provincial Andrés de Rada para todos los Padres de estas reducciones del Paraná y Uruguay. Su fecha 19 de diciembre de 1667. "Seriamente se encarga que en los pueblos que deben tener centinelas se tengan las canoas necesarias para tal efecto...el Corpus, San Ignacio y Loreto tendrán también doce...y en todos los pueblos que están en frontera como son San Xavier, el Corpus, San Ignacio y Loreto".

41 AGNA, Sala IX, 22-2-7. 28 de agosto de 1784. Carta de Francisco Bruno de Zabala a Francisco de Paula Sanz. Los caciques deben llevar a sus mboyas al trabajo a que se les destina y cuidar de que trabajen...con las chacras particulares estas se hacen por cacicazgos y el cacique es responsable de que cada uno de sus mboyas haga su chacra en los días que tiene señalados....tres días en la semana y tres para la comunidad...[en tiempos de sementeras y cosechas...A los indios particulares al tiempo del chacarerio la comunidad les da bueyes]

42 AGNA, Sala IX 17-6-3 18 de marzo de 1776 Carta de Juan Valiente Tte de Gobernador al Gob. Don Juan Joseph de Vertiz. "2° mapa donde tenían sus yerbales y chacras los de Itapua en vez de las tierras de Corpus. Esto sugiere que hubo un acuerdo de Itapua con Corpus así como con Jesús".

43 Carbonell/Levinton, 2010 :mapa.

44 Jesús se funda en 1685 junto al Monday. En 1688 se lo ubica en el Ibarotí a 5 leguas del Paraná. En 1691 se traslada al Mandi-i-soby. Luego pasa en 1714 al occidente del Capiibary, llamado EL Pueblo Viejo en contraste con Jesús del Tavarangue [último asentamiento que no fue ocupado]. AGNA. Sala IX, 17-3-6. 28 de julio de 1783. Informe de Juan Angel Lazcano al Exmo Sr Virrey. En el Monday estaban combatidos por indios infieles (tupíes) y paulistas /2° pueblo pasó lo mismo/3° es el que hoy subsiste hecha al abrigo de dos

Corpus, en 1701 se corre ¾ de legua para ubicarse estratégicamente sobre una colina. Tiene 2080 almas en 1702. Itapua también se traslada a un lugar más alto en 1703.

En 1706 San Carlos se divide por la alta cantidad de habitantes. Su Colonia llamada Trinidad se ubica entre las doctrinas de San José y Mártires. Pero en 1712 debe trasmigrar, por no ser buenas las tierras, a 5 leguas de Jesús y a tres del Paraná. En ese mismo año los pueblos de Jesús, de Encarnación y de San Ignacio Guazu ceden tierras propias (en los dos primeros pueblos se trata de tierras recibidas de Corpus) para el asentamiento definitivo de Trinidad. A este pueblo aún no le es suficiente y el Pueblo de San Carlos, en 1715, le cede las tierras de Curupaytí recibidas en Merced del gobernador de Paraguay. Veremos que sucederá con estas tierras y el pueblo de Corpus. Este pueblo ejerce a pleno el rol de puesto fronterizo. Una de sus funciones es evangelizar a los guayanás.

> Procurará el Padre Gabriel Patiño volver este año a la Misión de los Guayanas para hablarlos y tratar de su conversión llevando algunos rescates porque estos infieles no viven muy distantes de esta Doctrina se continuará todos los años dicha Misión[45].

También se incorporaron guanes[46].

La crisis económica debida a plagas, epidemias y a atender cuestiones militares como los levantamientos comuneros o la Colonia del Sacramento obliga a adoptar nuevas medidas. En 1730 el sistema misionero crea una Vaquería común para todos los pueblos llamada de los Pinares[47].

Corpus, según Furlong, ya tenía 4008 habitantes en 1732. La estancia no funcionaba. Dice el Padre Provincial Diego de Aguilar:

> los ganados especialmente en los Pueblos del Paraná casi todos los años se compran[48]

Por eso en 1735 y 1737 se organizan las grandes estancias de Yapeyú y San Miguel con el propósito de atender con ganado a todos los pueblos.

En el pueblo de Corpus la población aumentaba. En 1750, según Furlong, este asentamiento tenía 3976 almas. El Padre Escandón escribe hacia 1753[49]:

> de los dos ríos Uruguay y Paraná tienen sus Estancias de ganado entre los dos dichos ríos y entre el Iberá y dichos Pueblos; el cual terreno, aun cuando todo fuera bueno (como no lo son) para estancias, siempre fuera muy corto y estrecho para 14 o 15 estancias que hay en el....tan cortas tierras, así por su cortedad como por su calidad, no son ni nunca han sido ni serían capaces de multiplico de ganado

ríos y un monte espeso sitio dañoso y enfermizo/ hacen nuevo pueblo en sitio dominante a media legua

45 AGNA Sala IX 6-9-5. Memorial del Padre Provincial Joseph de Aguirre en la visita de 7 de marzo de 1722 para esta doctrina del Corpus.

46 Matthei, 1972. Carta del Padre Ladislao Orosz al Padre Francisco Molindez (Provincia austríaca) Cordoba del Tucumán, 1° de octubre de 1731. En 1730 descubrieron tribu de guanes y llevaron 30 a Corpus

47 AGNA, Sala IX 6-9-6. Memorial del Padre Provincial Gerónimo Herrán para el Padre Superior y sus Consultores en la visita de 22 de mayo de 1730. Vaquería de los Pinares (nueva)

48 M M. Documentos generales. Arm B, C 18, P I, N°3. Información hecha por Jayme de Aguilar (1733-1739).

49 AHN Sección Clero. Jesuitas Legajo 120, Carpeta 44. Córdoba, 18 de agosto de 1753. Carta del Padre Escandón.

5. Aumento de la población de Corpus y descenso de su productividad

En el momento de la expulsión de los sacerdotes de la Compañía de Jesús el Pueblo de Corpus llegaba a 4587 habitantes, según Poenitz/Poenitz[50], y a 5093 almas, según Furlong.

En 1769 los bosques de la margen derecha, en tierras de Corpus, Trinidad y Jesús, ya eran obrajes de criollos. Durante este último año se fundó San Francisco de Paula en la margen derecha sobre el arroyo Tembey pero en 1770 pasó a la margen izquierda y Corpus ejerció una especie de padrinazgo sobre este pueblo de indios guayanás. Estaba, en pleno monte, a doce leguas de nuestro pueblo. Se ubicó sobre las márgenes meridionales del Ibiray y a una legua y media del Paraná[51].A pesar de que

> su natural es docilísimo y tan sociable con los indios de estos pueblos...viven dispersos en los montes....siembran algunas chacras[52]

Se le pregunta al corregidor, nacido y criado en el pueblo de Corpus, el porqué del poco adelantamiento. Este responde:

> la cortedad de sus terrenos y la inmediación a los montes donde encontraban lo necesario para su alimento

La estancia de Santo Tomás no funcionaba bien. Corpus rentará las tierras de Trinidad en Curupaytí. Explican el asunto la lejanía y el tener que cruzar el río. Habla el administrador de Corpus:

> Sobre la Estancia: es el principal motivo para que este Pueblo no tenga unos crecidos adelantamientos la cortedad de las tierras donde tiene poblada su estancia y hallarse cercada de otras estancias vecinas por los 4 ángulos de donde recibe continuos perjuicios como de los pueblos vecinos , especialmente el de San Carlos de donde se experimentan continuas partidas de los Indios extrañándose partidas de ganados para sus estancias linderas, y a un pueblo que se haya inmediato habiendo llegado a tal extremo su osadía que a vista de los estancieros de la estancia de este pueblo sacan de ella el ganado , lo que también ejecutan los Indios del Pueblo de Candelaria y todos los demás que pasan a las otras estancias por ser camino preciso el de la estancia de este pueblo respecto de pasar por ella el Camino Real y ser la primera estancia de los pueblos de conformidad que no pasa año alguno que no excedan a 2000 cabezas de ganado las que se hallan de pérdida, pues a no haber procedido yo el Administrador con la actividad debida a la subsistencia de la estancia como constan de las crecidas compras de ganado que en el tiempo de mi administración se han verificado se hallará este pueblo en una total ruina , pues a mí entrada se hallaron solas 5800 cabezas de ganado vacuno, de las que se logran muy corto aumento en el procreo causa de los continuos hurtos ya citados y poner a los Indios que los ejecutan mayor cuidado en las terneras que es su mayor apetito, por cuyas causas referidas resulta que a no dar el Señor Gobernador de esta Provincia

50 Poenitz/Poenitz, 1993:54.

51 González, 1977: 225. Este pueblo en 1800 fue destruida por los Tupíes

52 Doblas, 1970: 91.

> alguna providencia para que de los demás Pueblos que tienen sobradas tierras de estancias vendan a este algún terreno capaz para poblar estancia y que sea libre de tan continuos daños como experimenta. Nota: las tierras están dadas y no hay tierras realengas y los Indios defienden se les quiten sus tierras aunque sea con propuesta de venta[53].

Siempre hay razones para explicar la decadencia de los pueblos. La cuestión es que los administradores terminan rentando las tierras de los indios a los criollos.

> con Don Juan Antonio García Alvarez donde a su costa corte las maderas necesarias para la construcción de un barco de 29 varas de quilla...maderas que ha de cortar dicho Alvarez en los montes que tiene este pueblo a la otra banda del Río Paraná y se le ha señalado el monte que corre desde el Ytacaruare hasta el Capibari...con Francisco Bedoya...maderas que ha de cortar dicho Bedoya en el monte de este Pueblo que dista dos leguas del llamado San Juan[54].

En 1772 Corpus alcanza a tener una población de 4881 habitantes. Pero el pueblo ya está en situación dramática.

> del Corpus me avisan que están en la mayor miseria que se puede discurrir pues hace 4 meses que no comen carne y que se hallan casi sin vituallas porque han empezado a comer ya de las de este año y como no tiene ganado y es un Pueblo que pasa de 4000 almas de manutención se esperan malas resultas este invierno...que vaya el Administrador...con algunos géneros que hay en el almacen a la ciudad de Corrientes...a comprar algún ganado[55]

La estancia de Santo Tomás en 1783 tiene 2215 cabezas de ganado cuando en otras épocas tenía como mínimo alrededor de 15 mil[56]. El informe habla de la "estancia poblada en las tierras del pueblo de Trinidad". La gente no aguanta más y huyen de los pueblos. Corpus en 1783 decrece a 2727 habitantes[57]. El gobernador Zabala en 1784 revisa los títulos de tierras de cada pueblo[58]. Desde mi punto de vista esta acción tiene un fundamento espurio. La idea es rentar o poner a la venta las tierras ociosas. En el documento dice que pertenecen al Pueblo de Corpus las tierras de la estancia del Tacurenboti. El sistema creado por los indios con los jesuitas estaba totalmente desarticulado. Doblas señala que algunas de las

53 AGNA. Sala IX, 17-4-4. 5 de octubre de 1772. Apóstoles, 1° de noviembre de 1772 Francisco Bruno de Zabala. Administrador Joseph González, Corregidor Sebastián Joseph Oguenda, Teniente Joaquín Curunde ySecretario de Cabildo Honorato Aguai.

54 AGNA Sala IX, 17-4-4. Corpus, 5 de octubre de 1772 Tratos pendientes. Administrador Joseph González.

Nota sobre la yerba: la causa de la cortedad de los yerbales de este Pueblo la privan de mayores adelantamientos...se invierte mucha gente que va a los montes silvestres Paraná arriba con las embarcaciones...hacen unos exorbitantes gastos...varias cosas que llevan para regalar a los infieles guayanás que se muestran muy pacíficos con la gente de éste y les ayudan en sus faenas .dos tercios cada indio... me han prometido.....trajeran tres tercios....he plantado un yerbal nuevo.

55 AGNA. Sala IX, 17-6-3. 18 de marzo de 1776. Carta de Juan Valiente, Teniente de Gobernador, al Gobernador Don Juan Joseph de Vértiz.

56 AGNA. Sala IX, 22-8-2. Año 1783.

57 Según Furlong había 2600 almas.

58 AGNA. Sala IX, 22-2-7. Buenos Aires, 28 de agosto de 1784. Firmado por Francisco Bruno de Zavala. Memoria de los títulos pertenencias de tierras, pleitos y otros papeles correspondientes a estos pueblos que quedan en el Archivo de esta Capital.

estancias estaban a 40 leguas de los pueblos[59]

Alvear[60] describe las tierras de Corpus:

> terrenos ásperos, pedregoso y poco fértil. Los únicos campos que tiene se hallan al sur contra los campos del Iberá

Oyarvide[61] señala otras posibilidades alternativas:

> el Corpus...la cosecha de trigo, maíz porotos y demás legumbres es algo corta y sería mayor ciertamente sufragando la carestía de la carne, de que solo dan dos días de ración a la semana, computada cada res por 40 personas, si se dedicaran más a la agricultura para lo que no les falta buenas capas de tierra y mayormente si se hicieran rozados entre los montes de que abunda este departamento.

La complejidad del manejo de las tierras pudo ser dominada en la época de los jesuitas. Posteriormente, en cambio, cundió la dejadez entre los indios y el aprovechamiento vil por parte de los administradores y altos funcionarios. Esto llevó a la pobreza más extrema y a la fuga. Garavaglia señala la importancia de la yerba en la renta de Corpus ¿A qué época se refiere?[62]

De 1793 tenemos tres documentos que nos permiten hacer una comparación entre los pueblos originarios e iniciadores de la micro-región misionera del Paraná Corpus e Itapua con Candelaria, arribada alrededor de veinte años más tarde a la región. De Corpus, con 2277 habitantes, su sacerdote describe las posesiones y muestra cierto desconocimiento de su pueblo:

> Está sito este Pueblo sobre el río Paraná a la banda del Sur como ¾ de legua de la primitiva reducción por este lado y el poniente linda con San Ignacio Miní poseyendo como legua y media de territorio; por el lado del Norte abalanza el Paraná y linda con el Pueblo del Jesús, diciendo que goza como cuatro leguas pura montaña; y por el Naciente hasta dar con la reducción de San Francisco de Paula colonia de este Pueblo como 8 leguas y la mayor parte puro monte[63]

En el caso de Itapua lo importante de la exposición de su sacerdote es que reseña un estado de situación de las tierras del pueblo en relación con la situación de los pueblos vecinos. De alguna manera sintetiza la historia de los cambios acaecidos:

> linda sus límites en cuanto a la longitud con las tierras del pueblo de San Cosme y de las estancias del pueblo de Santa Ana que asciende a 21 leguas. Y en latitud linda con las tierras del pueblo de Trinidad y con las de la estancia del pueblo de Corpus nombrada Santo Thomas que se compone de 10 leguas, divide el río

59 Doblas, 1836: 39.

60 Alvear , 1836:709.

61 Oyarbide, 1866:55.

62 Garavaglia, 1987: 169 y 170. Región II: dominio total de la yerba mate. San Cosme, Jesús, Trinidad, Candelaria, Corpus, Loreto, Itapua, San Ignacio Mini y Santa Ana. Este dominio se acompaña con envíos de lienzos y de cueros...en mucho menor importancia que la yerba..es el 32% de lo enviado a los oficios.

63 ANA Sección Histórica Vol. 2 Núm. 15. Corpus Christi, 3 de junio de 1793. Provisor y Vicario Juan Antonio Florentín.

> Paraná de que también linda y otra con las tierras del pueblo de Candelaria y del pueblo de Loreto[64].

Finalmente la de Candelaria también es una descripción importante porque indica la amplitud de los territorios de este pueblo, sólo le quedan 1514 almas, fundamentalmente en relación con las tierras de otros pueblos.

> su terreno de 5 leguas pasando el Paraná por ella; al norte del pueblo como como en la 3ra parte de dicho y sus linderos por el norte con un arroyo llamado Yacaguazu tierras de Trinidad...oeste con terreno de Itapua. Su latitud de 3 leguas separándolo los dos arroyos por el oeste...el Ygarupa y por el este el Aguapey lindando dicho Ygarupa con los terrenos del pueblo de Loreto sigue el expresado Ygarupa; por el sur lo divide el arroyo nombrado Guazupisoro lindero con los terrenos del pueblo de San José...linda con las tierras del pueblo de Mártires, este linda con dicha y de donde salen las vertientes del ya dicho Aguapey y desagua en el Paraná; al norte...pueblo de Santa Ana...de norte a sur longitud de 7 leguas...por el sur con tierras de Loreto...su latitud es de este a oeste como legua y media linda por el este con un estero...llamado Iberá y por el oeste con el Paraná[65]

Hacia 1795 la mayoría de los antiguos puestos eran asentamientos de criollos. Corpus tenía un elevado índice de matrimonios fugitivos. Esto era suscitado por el conchabo [66]. En 1803 Doblas recomendaba la enajenación de las estancias que los pueblos de Loreto, San Ignacio Miní, Corpus y Trinidad poseían al oeste de la laguna Iberá.

Conclusiones

El sistema misionero se fue acomodando a las diferentes exigencias de cada época. Esto significó la creación de nuevos pueblos o los cambios en las ubicaciones de los pueblos por diferentes razones. Estas intervenciones en el sistema generaron desacomodamientos entre los asentamientos. Las comunidades debieron ceder tierras a solicitud de los jesuitas y cuando tuvieron necesidades económicas debieron acudir a los litigios apoyados por los sacerdotes a cargo. Lo importante es que en ningún momento se perdió la conciencia histórica de la posesión. Los mapas fueron el instrumento para dejar constancia de los cambios. Los jesuitas permanentemente intentaron restablecer el equilibrio entre las comunidades.

64 ANA Vol.2 N°15 Sección Historia. Itapua, 29 de abril de 1793. Fray Santiago de la Ensina

65 ANA Vol. 2 N°15 Sección Histórica. Candelaria, 4 de junio de 1793. Fray Bernardino Monteñez.

66 Susnik, 1966: 97.

Fuentes

AGNA Archivo General de la Nación Argentina

AHN Archivo Histórico Nacional de Madrid (España)

BNM Biblioteca Nacional de Madrid (España)

BNRJ Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro

MM Museo Mitre (Buenos Aires, Argentina)

Bibliografía

Aguirre, J. F. [1793] 1948. *Diario*, en Revista de la Biblioteca Nacional. Tomo XVIII. Buenos Aires.

Alvear, D. de. 1836. *Relación geográfica e histórica de la Provincia de Misiones*. Buenos Aires. Imprenta del Estado.

Azara, F. de. 1873. *Viajes inéditos*. Buenos Aires. Imprenta de Mayo.

Carbonell de Masy, Rafael, SJ y Levinton, N. 2010. *Un Pueblo llamado Jesús*. Asunción. Fundación Paracuaria Missionsprokur SJ.

Doblas, G. de. 1836. *Memoria histórica, geográfica, política y económica sobre la Provincia de Misiones de indios guaranies*. Buenos Aires. Imprenta del Estado.

Doblas, G. [1836] 1970. *Memoria histórica, geográfica, política y económica sobre Misiones de indios guaraníes*. Buenos Aires. Imprenta del Estado; en Colección Pedro de Angelis, Obras y documentos. Buenos Aires, Plus Ultra. pp. 7 a 187.

Garavaglia, J. C. 1987. "Las misiones jesuíticas: utopía y realidad", en *Economía, sociedad y regiones*. Buenos Aires. Ediciones de La Flor; pp.119-192.

González, R. 1977. "Las órdenes religiosas en los 30 pueblos guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: los dominicos 1768-1814)", en 3er Congreso de Historia Argentina y Regional. Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires. pp. 219- 236.

Levnton, N. 2009. *El espacio jesuítico-guaraní. La formación de una región cultural*. Asunción. CEADUC.

Levinton, N. y Snihur, E. 2015. *Misiones: territorio de fronteras (1609-1895)*. Buenos Aires. EBY.

Maeder, E. J. A. 1989. "La población de las Misiones de Guaraníes (1641-1682). Reubicación de los pueblos y consecuencias demográficas", en Estudos Ibero-Americanos. Porto Alegre. PUCRS. Vol. XV; Nro.1; pp. 49-68.

Maeder, E. J. A. 1996. *Cartas Anuas de la Provincia Jesuitica del Paraguay 1641 a 1643*. Documentos de Geohistoria Regional Nro. 11. IGHII. Resistencia.

Maeder, E. J. A. 2003. *Del esplendor a la crisis. Las misiones de guaraníes entre 1734 y 1744*. Temas de Historia Argentina y Americana. Buenos Aires. Pontificia Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras.

Mariluz Urquijo, J. M. 1972. *La Comunidad de Montes y Pastos en el Derecho Indiano*. Buenos Aires. Imprenta de la Universidad.

Mariluz Urquijo, J. M. 1968. *El régimen de la tierra en el derecho Indiano*. Buenos Aires. Ed. Perrot.

Matthei, S. de Mauro 1972. *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*. Cuaderno 3 Vol. 23. Santiago de Chile.

Oyárvide, A. [1791] "Memoria Geográfica de los viajes practicados desde Buenos Aires hasta el Salto Grande del Paraná por las primeras y segundas partidas de la demarcación de límites en la América Meridional, en conformidad del tratado preliminar de 1777, entre las coronas de España y Portugal (1791)", en Calvo, C. 1866. *Colección Histórica completa de los tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios, cuestiones de límites y otros actos diplomáticos y políticos de todos los Estados comprendidos entre el golfo de México y el cabo de Hornos desde el año de 1493 hasta nuestros días*. París – Madrid - Buenos Aires. Imprenta de J. Jacquin; pp. 1 a 254.

Poenitz, E. y Poenitz, A. 1993. *Misiones, provincia guaranítica. Defensa y disolución (1768-1830)* Posadas. Editorial Universitaria UNAM.

Quesada, V. 1857. *La provincia de Corrientes*. Buenos Aires. Imprenta de El Orden.

Susnik, B. 1966. *El indio colonial del Paraguay. Los trece pueblos guaraníes de las Misiones (1767-1803)*. Asunción. Museo A. Barbero.

Susnik, B. 1979-1980. *Los aborígenes del Paraguay. Etnohistoria de los guaraníes*. Asunción. Museo A. Barbero.

Techo, N. del SJ. 1897. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Versión del texto latino por Manuel Serrano y Sanz. Prólogo de Blas Garay. Madrid. Librería y Casa Editorial A. de Uribe y Cía. Asunción.

Vargas Freire, P. C. 2014. *História dos antigos domínios nos ervais do Paraguai*. Campo Grande (Brasil); IHGMS Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul.

PABLO CANSANELLO
Técnico en la Admin. de Parques Nacionales
APN-UBA
pcansanello@gmail.com

LILIANA NAVARRO IBARRA
Docente en la DGCyE
Miembro del GESP-UBA
liliana.navarro.ibarra@gmail.com

RODOLFO LEONARDO ORIOLI
UBA
riodeloscaracoles@gmail.com

REAPROPIACIONES SIMBÓLICAS DEL PATRIMONIO HISPÁNICO-GUARANÍ EN EL TERRITORIO ENTRERRIANO

Resumen
A partir de la existencia, en territorio entrerriano, de varios vestigios materiales constructivos de características similares se intentó formular una explicación territorial de conjunto, superadora de cuantas los atribuyen a constructores aislados y/o posteriores. Una primera aproximación a esa nueva lógica se presentó en las *XIII Jornadas Internacionales* de 2010 en Dourados, cuando se expuso que todo el corredor del Río Uruguay correspondía al Cabildo de Yapeyú, enfatizando la existencia de una red interconectada de caminos y vías fluviales. El objetivo de esta ponencia es presentar los avances y conclusiones del último lustro (2010-2015), ya que la conformación de un equipo interdisciplinario de investigación -que reunió a historiadores, arqueólogos, arquitectos, filósofos y especialistas en educación y turismo- nos permitió abrevar en explicaciones que integran mejor a los pueblos originarios (nómades y sedentarios) a nuestra narrativa y, fundamentalmente, colaborar a las reapropiaciones comunitarias locales de tipo simbólico sobre los vestigios, a partir de jornadas con docentes y guías de turismo, charlas comunitarias y la publicación de *Recuperación del patrimonio hispánico guaraní en el corredor del río Uruguay, provincia de Entre Ríos* (2013) que reunió avances preliminares de nuestra labor en el Parque Nacional El Palmar, Puerto Yeruá, San José y Colón (ER).

Introducción

En las *XIII Jornadas Internacionales* realizadas en el año 2010 en Dourados (Brasil) se expusieron los primeros avances, a partir del conocimiento del terreno y del trabajo de archivo, que nos permitieron afirmar que la sociedad jesuítico guaraní había extendido sus dominios sobre ambas márgenes del Río Uruguay, más al sur de lo que habitualmente se plantea (Cansanello, 2010). Varios conjuntos de construcciones de piedra con características similares, en ambas márgenes del río, invitaban a la elaboración de una lógica explicativa territorial que trascendiera a los relatos que adjudican tales edificios a sus ocupantes posteriores (sean estos los españoles, la administración de Justo José de Urquiza o los inmigrantes europeos del siglo XIX); lógica que, a su vez, nos permitiera llamar la atención de las comunidades locales hacia la construcción conjunta de posibles interpretaciones del período hispánico en el oriente entrerriano.

Partimos de dos premisas: Una es la afirmación de José Cardiel (1747): "cada 5 leguas hay una capilla, con uno o dos aposentos" que sugiere lo esperable en un territorio organizado bajo los criterios de la Compañía de Jesús. Otra es la frase de Ulrico Schmidl (en 1536) "cada 5 leguas de camino hallamos una aldea de los carios, y en cada ocasión nos trajeron alimentos" que nos llamaba a una comprensión crítica de cuánta preponderancia brindar a jesuitas y cuánta a los pueblos originarios en la apropiación y aprovechamiento del territorio, línea en la que hemos avanzado en estos años: no parece casual que la distancia existente entre "capillas" y entre "aldeas de los carios" fuera idéntica.

El punto de partida para el relevamiento documental inédito, por consejo del Dr. Ernesto Maeder, fueron los inventarios del pueblo de Yapeyú, en los legajos de la Junta de Temporalidades de Misiones. La lectura fuentes y la sistematización de la información aportada por los documentos, fue-

ron apoyadas con prospecciones del territorio y el registro de las estructuras que realizó el arqueólogo Fabián Bognani. Las primeras conclusiones nos permitieron conformar un equipo interdisciplinario con base en la Universidad del Salvador, que contó con el apoyo económico del Consejo Federal de Inversiones y logística de la provincia de Entre Ríos, la Administración de Parques Nacionales y las municipalidades de Puerto Yeruá, Ubajay y San José.

Al poner las hipótesis y los diversos potenciales de cada lugar en consideración, seleccionamos una serie sitios con mayor potencial por su ubicación o características, en Puerto Yeruá, Humaitá, PN El Palmar, San José y Colón.

El trabajo con las comunidades educativas por medio de jornadas docentes, reuniones con autoridades locales, la publicación del libro *Recuperación del patrimonio hispánico guaraní en el corredor del río Uruguay, provincia de Entre Ríos* (AA.VV. 2013), su presentación en la Feria del Libro de Puerto Yeruá, caminatas y charlas con guías turísticos en el Parque Nacional El Palmar, entre otras actividades, junto con la labor de investigación arqueológica por medio de múltiples sondeos y prospecciones, nos permitieron enriquecer nuestras hipótesis dándoles un mayor alcance explicativo y comunicativo, y colaborar a la reapropiación simbólica comunitaria del valor cultural que supone habitar la que fuera hacia el siglo XVIII, según creemos, una ruta de producción y circulación de bienes y servicios en el marco de una economía planificada en la que Yapeyú desempeñaba un rol estratégico para las comunicaciones, el transporte y la provisión de ganado vacuno a los demás pueblos.

Se presentará sintéticamente el desarrollo teórico de esta hipótesis, más específica que aquella que intentamos defender en la presentación en Dourados, organizando el texto en los siguientes apartados:

I. Trabajo de archivo. Estancias, barcos y nacimientos y autarquía.

II. Trabajo de campo. Lo primero, lo visible y lo invisible.

III. Trabajo con la comunidad. Toponimia y monte.

Finalmente, presentaremos nuestra conclusión, que, además de reafirmación de la hipótesis, querrá funcionar como puesta en común de la que experimentamos como la más enriquecedora forma, para investigadores y comunidad, de llevar adelante este tipo de investigaciones.

I. Trabajo de archivo. Estancias, barcos, nacimientos y autarquía

Conociendo los restos constructivos, partimos del consejo del Dr. Ernesto Maeder de tomar como punta del ovillo los Inventarios de Yapeyú confeccionados por los sucesivos administradores de la Junta de Temporalidades tras la expulsión de la Compañía de Jesús. La existencia de una lógica explicativa territorial y epocal conjunta para construcciones de otra forma inexplicables o azarosas, pasó a ser una certeza y a dar lugar a hipótesis cada vez más específicas, al constatar en fuentes publicadas la posibilidad en las primeras décadas del siglo XVIII de un crecimiento económico y medir, en parte con documentación inédita el constante crecimiento demográfico yapeyuano, mayor al de cualquier otro de

los pueblos de indios (desde 1724 y en forma sostenida hasta, al menos, 1757)[1].

Cuadro 1. Crecimiento demográfico del pueblo de Yapeyú en relación a los pueblos de Santo Tomé, La Cruz y San Borja.

Fuente: Elaborado base a los datos consignados en AGNA, S.IX 06-09-05, 06-09-06, 06-09-07, 06-10-01 y 06-10-02

El pueblo de Yapeyú era estratégico por su ubicación respecto de aguas navegables, como lo sostenía, por ejemplo, el provincial Mastrilli Durán en 1627 "es como la llave de toda la provincia, porque, además de estar al mismo paso por donde forzosamente han de navegar los que quieren ir a la tierra adentro, están también pegados con el río Ivitiqui, que desemboca en el Uruguay, y corre desde la costa del Brasil" (Ravignani, 1929). Su situación estratégica lo fue también respecto de grandes manadas de ganado cimarrón: en las dos actividades relacionadas con su situación se encontraba especializado, las vaquerías y el transporte de cargas.

La importancia general de la organización, la técnica y el costo de los transportes de mercancías así como las consecuencias sociales y económicas a nivel territorial fueron resaltadas por Kula (1977). En el caso concreto de Yapeyú, éste poseía un astillero (carpintería de ribera), dos bergantines y varias embarcaciones menores dado que tenía a su cargo el transporte fluvial, por el río Uruguay, de los productos que enviaban los demás pueblos para pagar el tributo a la Corona española. Poseía además puertos y almacenes a lo largo de la costa para depositar temporalmente las cargas.

Antes de la expulsión, cada barco o balsa que llegaba al Puerto de las Conchas (actual puerto de Tigre) portaba una nota escrita por el cura del pueblo con el detalle de lo que traía y lo que solicitaba para el pueblo, en castellano y en guaraní. Después de la expulsión dichas listas fueron escritas por los cabildos indígenas. Junto a aquellas existen otros documentos más pequeños y espontáneos que dan testimonio de la comunicación directa de los pilotos y secretarios de barco solicitando bastimentos a las autoridades. Estos "billetes" (tomando una denominación de Eduardo Neumann), suelen estar redactados en la lengua vernácula y, aunque escuetos, merecen atención por varios motivos: 1) porque son

1 AGNA, S.IX 06-09-05, 06-09-06, 06-09-07, 06-10-01 y 06-10-02.

lo más cercano e inmediato que tenemos para intentar conceptualizar la idiosincrasia de las mayorías sociales de los pueblos pues los redactan "indios", pertenecientes a una posición no tan institucionalizada como la de los cabildantes, en su lengua; 2) porque "essa competência promoveu sociabilidades inéditas entre toda a população, permitindo novos modos de relação com os outros e com os poderes" (Neumann, 2005; 291). En definitiva, prueban la costumbre de autogestionarse que tenían los habitantes de los pueblos de indios y de relacionarse directamente con los españoles, al momento de la Junta de Temporalidades y seguramente antes, con los miembros de la Compañía de Jesús; y 3) porque dejan asentadas en ellos, además de diversas necesidades, una multiplicidad de bienes de importancia simbólica a la par que económica.

El último punto se puede apreciar, particularmente, al estudiar los cargamentos de maderas, extraídas del monte y nombradas en su forma acaso milenaria. Asimismo, a partir del análisis de las cargas de los barcos puede reconstruirse buena parte de los usos industriales del período; en cambio, cuánto podamos reconstruir, a partir de ellas, de la apropiación simbólica de su entorno por el pueblo guaraní, es una labor que tiene más futuro que presente y cuyos alcances pueden vislumbrarse ya en el texto de Juan Bautista Ambrosetti *Supersticiones y leyendas*, de principios del siglo XX, que se detiene en la relación entre las estatuillas de los diversos santos y las maderas utilizadas para montar a cada uno.

La abundante producción escrita de secretarios y pilotos de barco pertenecientes, como se mencionó anteriormente, casi al llano de la población, muestra por último la importancia que la organización jesuítica dio a la escritura para todos los aspectos políticos y económicos. Hemos traducido algunos de esos escritos en los diversos informes presentados en el marco de nuestro trabajo para el CFI y en *Recuperación del patrimonio hispánico guaraní en el corredor del río Uruguay, provincia de Entre Ríos* (2013).

Para entender la importancia de las vacas en las misiones, es necesario tener en cuenta las palabras del jesuita Antonio Sepp (Sepp, 1973) "Pues lo que es para el europeo el pan, es para el paracuario la carne. Fue por eso que los primeros misioneros que enseñaron a los paracuarios el Padrenuestro modificaron las palabras *el pan nuestro de cada día dánoslo hoy*, y dijeron en su lugar: *el alimento nuestro de cada día dánoslo hoy*, refiriéndose con la palabra alimento a la carne" [las cursivas son nuestras].

En cada pueblo se hacían repartos semanales de raciones de carne a las familias. Para ello hasta la década de 1730 se hicieron arreos anuales de ganado cimarrón. En las primeras décadas del siglo XVIII la autorización a introducir esclavos negros disparó la demanda de cueros por parte de los barcos esclavistas que llenaban sus bodegas con ellos y los revendían en las costas del Brasil (Mörner, 1968). Ante la inminente extinción del ganado cimarrón, en una consulta con sacerdotes de los pueblos en el año 1732 se decidió instalar dos estancias de cría, una a cargo de Yapeyú y otra a cargo de San Miguel. La de Yapeyú se extendía desde Tacuarembó hasta el Río Uruguay y tenía buena vigilancia (Furlong, 1971).

Las ruinas de la Calera de Barquín (PN El Palmar), la calera de la Estancia La Palma (Humaitá), la Calera Colombo (San José) y la Calera Espiro (Colón) podrían tener su explicación en la construcción y también en el uso de la cal para quitar el pelo a los cueros.

Figura 1. Mapa de las doctrinas del Paraná y Uruguay

NÚMERO XXXIII

FURLONG, Cartografía

MAPA DE LAS DOCTRINAS DEL PARANÁ Y URUGUAY (véase el n° 71 del Catálogo, p. 98 del texto).

Fuente: Furlong, 1936; Mapa XXXIII



En el apartado siguiente, referido a las distintas campañas arqueológicas de las que tomamos parte en el territorio, se verán los detalles de las piezas del rompecabezas de una floreciente industria que encontramos aquí y allá, pues a las caleras hay que sumarles el molino hidráulico conocido como Dique Jacquet, en Colón, que según el arquitecto Carlos Moreno (Moreno, 2011; comunicación personal) tenía la capacidad de alimentar a miles de personas y que acaso no fuera el único. A este panorama se suma la manera en que la distribución de los sitios sobre el territorio, en relación al río y a la otra banda, muestra invariablemente la existencia de una fuerte previsión defensiva, para resguardo de la producción transportada fluvialmente.

En la década de 1730 se decidió el cultivo sistemático de yerbatales por los beneficios que se obtenía en su comercialización cuyo beneficio se destinaba al pago del tributo y a la obtención de bienes para los pueblos (herramientas, ornamentos, papel, sal, etc.). En los mismos años se decidió la cría intensiva de vacas mansas en tierras de Yapeyú para proveer a los demás pueblos. La producción agropecuaria planificada sumada a la organización de los talleres textiles que combinan hilado a domicilio con tejido en taller común, muestran la transición hacia una economía orientada al mercado interno de las misiones y la especialización en un producto para el mercado externo. Por otra parte la milicias de guaraníes fueron fundamentales en la consolidación de la economía colonial garantizando la seguridad de las fronteras, la paz interior y la obra pública (Avellaneda - Quarleri, 2007).

Yapeyú desempeñaba un rol clave en el conjunto de la economía misionera. La existencia de esta vasta red productiva que se extiende por la cuenca del medio y bajo Río Uruguay, de la cual son dan testimonio los numerosos vestigios de construcciones, el crecimiento demográfico y la multiplicidad de documentación referida a transportes y volúmenes de producción y comercio ha generado grandes interrogante respecto de en quién recaía su dirección y el usufructo. En relación a la dirección, sabemos qué fue posible gracias a la formación de un cuerpo de administradores indígenas letrados (Neumann, 2005). En cuanto al usufructo, suponemos que gran parte se distribuía en los pueblos y otra parte importante se destinaba al pago del viaje de los procuradores a Europa y la venida de nuevos misioneros.

La cuestión merecería un análisis exhaustivo y detenido, pero hay algunos elementos que permiten, al menos, dejar entre paréntesis la idea habitual de que eran sin más los hombres de la Compañía de Jesús quienes desde una perfecta racionalización de los recursos venían a dar la *forma* a la que los "indios" aportaban la *materia*, idea que parece desprenderse de buena parte de la historiografía. En relación a la ocupación del territorio y el usufructo de los recursos nuestras apreciaciones coinciden con las que vertiera el Dr. Bozidar Darko Sustersic sobre la arquitectura: "Toda la historia de esa arquitectura se ha reconstruido en base a los catálogos de los religiosos jesuitas y a las funciones y oficios que allí se les asignan. Pero la falta de una equivalente documentación para los guaraníes produjo la engañosa impresión de tratarse de sujetos pasivos, de sólo receptores de todas estas obras".

El señorío de Yapeyú se extendía hacia el sur hasta Paysandú, considerando que el río no era límite, incluímos ambas márgenes del Uruguay, es decir que la actual Colón puede considerarse también como parte de la antigua Paysandú. Uno de los documentos de mayor alcance para mostrar el dominio yapeyuano sobre ambas bandas del Uruguay a la altura de Entre Ríos, es el "Expediente sobre el corte de maderas...", que Manuel Barquín realizaba en la isla frente al puerto de Chapicuy. El Ca-

bildo de Yapeyú se dirigió al Teniente Gobernador, el 8 de agosto de 1787[2], quejándose por la tala que hacía el español en sus dominios diciendo "no tenemos Título para legitimar posesión", simplemente porque "la hemos desde tiempo inmemorial considerado por nuestra y de los más de cien años en que siempre hemos usado como cosa reputada por nuestra de las maderas, y cañas que produce, para la construcción de nuestros edificios del Salto, Yeruá y Paysandú". En estos tres lugares había población, guardia, asistencia al viajero y alcalde designado por el Cabildo de Yapeyú, que desempeñaba funciones junto a su familia. Es previsible que esto ocurriera en todo el perímetro de la gran estancia del pueblo que llegaba hasta Tacuarembó y explica por qué este pueblo llegó a tener ocho mil habitantes cuando el resto rondaba los tres mil.

En este reclamo del Cabildo de Yapeyú, hay cierta apelación, como cosa natural, al derecho consuetudinario. Pareciera ser que por las grietas de éste que se cuela una autarquía inestimable sobre los recursos de que gozan los cabildos de los pueblos de indios. La apelación a la costumbre, sin embargo, aparece sólo ante el conflicto, si no, ¿por qué aclarar la posesión sobre algo de lo que se gozó "desde tiempo inmemorial", si, además, el nombre que el sistema virreinal reconocía a cada lugar, desde su propio origen lingüístico, remite ya a quienes siempre hicieron uso de los recursos, en este caso: Chapicuy, Yeruá, Paysandú, Itú (Salto)?. Eran "los indios" quienes mejor y desde mayor cantidad de tiempo conocían los accidentes de la navegación. Sobre la importancia de la toponimia como probatoria indirecta de la extensión del dominio yapeyuano hasta Entre Ríos, se hablará más en el apartado dedicado a nuestro trabajo con la comunidad, *in situ*.

Se hace fundamental dejar de lado nuestra forma presente de comprender los límites territoriales para apreciar en forma acabada el entramado de utilizaciones de los recursos de ambas márgenes del Río Uruguay. No sólo éste no constituía como hoy día una frontera, sino todo lo contrario, posibilitaba la comunicación, sino que además, sobre el mismo territorio coexistían las actividades económicas de Yapeyú, de los distintos pueblos "charrúas" (no siempre en conflicto con los yapeyuanos) y del Colegio de Santa Fé.

Según el historiador Guillermo Furlong S.J. la Estancia del Colegio de Santa Fé "tenía doce leguas de frente desde Punta Gorda, donde hoy se encuentra la ciudad de Diamante, río arriba hasta el lugar denominado La Cruz, que parece ser lo que ahora es Villa Urquiza [...] y tierra adentro hasta el Río Uruguay [...] Desde 1665 se le dio posesión de la misma" (Furlong, 1962). Esta posesión se superpone con posesiones del Cabildo de Yapeyú, algo posible porque la propiedad no era sobre la tierra, sino que tenía la forma de derecho a uso de los recursos naturales.

César Blas Pérez Colman citó las mensuras y tomas de posesión de los campos de los hermanos Larramendi y de Vera Mujica realizadas simultáneamente en 1803, al venderse las temporalidades que fueran de la Compañía de Jesús, de toda una franja desde el Paraná hasta el Uruguay (parte de la estancia del Colegio). Nos muestran a la vez el alcance de la estancia y la presencia charrúa y de otras poblaciones no identificadas. En la mensura de los hermanos Larramendi se menciona una mensura anterior, de los años 1660, donde el guía "charrúa" señalaba el arroyo de los porongos como "Dequai pot pot" (Pérez Colman, 1936). La existencia en una zona -considerada de las mejores productoras de zapallos-, de un arroyo que se llama Pos pos lo entendemos como una supervivencia toponímica de los

2 AGNA S.IX 21-04-08

pueblos nómades. La mensura de Vera Mujica da cuenta de varias poblaciones en la costa del arroyo Perucho Berna, que mantiene al presente ese nombre y se halla muy cerca de la ciudad de San José (Pérez Colman, 1936).

Son posibles dos formas de explicar la utilización de los recursos del área que estudiamos. Las dos pueden seguirse partiendo por caso desde Diego de Torres S.J., que ya en 1609 da cuenta de la "grande nación y provincia que se llama del Uruay", en carta a su superior refiriéndose a todo el territorio al oriente del Paraná a la altura de Santa Fé (Entre Ríos, Uruguay) y es por el acceso al "Uruay" que, entre otros motivos, le interesa fundar una residencia en Santa Fé. Desde ese período tan temprano es notorio el interés en el avance hacia el sur y, fundamentalmente, hacia la importancia estratégica de los ríos que tienen los hombres de la Compañía. A la vez, sin embargo, su expansión reutiliza, resignifica, poderes y usos preexistentes: Diego de Torres da importancia a la palabra de los caciques y hasta prefiere la navegación en una canoa antes que en una barca.

Así, va formándose un entramado complejo, sobre un mismo territorio, entre los alcances del proyecto jesuítico, el derecho indiano y la costumbre a la que apelan los "pueblos de indios", con creciente conocimiento de los usos legales en la medida en que avanzan la difusión de la escritura y la importancia relativa de su producción económica. A veces dentro y a veces fuera de ese entramado, los pueblos nómades, cada vez más ligados a las vaquerías, entran y salen de la documentación, según la mayor o menor conflictividad a lo largo del período, mientras se van perdiendo sus lenguas y la noticia de sus costumbres.

II. Trabajo de campo. Lo visible y lo invisible

El trabajo de campo en la región entrerriana despertó expectativa pues si bien cierta cantidad de autores estudiaron en ella la prehistoria, como Rodríguez (2001) cuya labor arqueológica reportó rastros de pisos de las grandes chozas familiares del tipo tupí-guaraní fechadas hacia el 500 d.C. y Loponte (2008) que hipotetizo la relación entre éstos y los pueblos nómadas, es prácticamente nula la investigación regional en cuanto al período de contacto entre nativos y españoles. La campaña dirigida por Marcelo Weissel, encargado de la labor arqueológica en nuestro trabajo con USAL-IMAE, se planteó (desde el marco teórico) como una investigación a escala regional, buscando abordar conexiones territoriales, estudiando paisajes materiales mediante la propuesta de la arqueología distribucional (Ebert, 1992) y de la arqueología por estratigrafía arqueológica (Harris, 1991). En todos los sitios que pudieron trabajarse con detenimiento se encontró que el territorio entrerriano respondía al marco delineado por los estudios sobre la *terra preta* (tierra oscura) definida como un suelo de origen antropogénico caracterizado por su coloración oscura y su alto grado de fertilidad (Tapia Morales, 2011), cuestión muy trabajada y polemizada para la amazonia brasileña y colombiana y que en la región ya aparecía en los estudios de Rodríguez (2001). Sin embargo, en los sitios abarcados por nuestros estudios, la *terra preta* aparece asociada siempre a arquitecturas posteriores al contacto, como fueron las vistas anteriormente, y formando un estrato de mayor espesor. Sería necesaria una labor de investigación más exhaustiva para determinar hasta dónde esta presencia avala nuestra idea de la reutilización y resignificación jesuítica de una red de comunicación y producción guaranítica previa.

> "Correlacionando los paisajes arqueológicos a la geomorfología del espacio en estudio, se destacan tres zonas arqueológicas de importancia: Ubajay, Puerto Yeruá y San José-Colón-Liebig. En estos casos los ecofactos muestran el patrón más regular de incidencia, así como los valores más altos de distribución espacial asociados a conjuntos de estructuras edilicias en piedra y ladrillos. La densidad es dominada por su aparición recurrente en el interior de las estructuras, y la diversidad, por los artefactos de frecuencia no muy alta pero que apuntan a la heterogeneidad de los conjuntos arqueológicos". (Weissel y Rodríguez Basulto, 2011)

Las estructuras en pie que pudieron estudiarse, enfatizando sus cimientos, responden en parte y en ciertos casos –especialmente en el Parque Nacional El Palmar, en la antigua Escuela Bardelli y La intolerancia, Puerto Yeruá y en el Dique y Molino Jacquet, Colón– a lo esperable de una construcción del período analizado: 1) En El Palmar se encuentran restos de construcciones productivas (la calera) y otras, aparentemente, habitacionales, y se cuenta con buena cantidad de documentación surgida de disputas diversas entre Manuel Barquín y el Cabildo de Yapeyú. 2) En el Dique y Molino Jacquet se encuentran también construcciones productivas y habitacionales y, si bien no se cuenta hasta el momento con documentación precisa, el sitio se ubica en la cuenca del Arroyo Artala, próximo al Perucho Berna, a cuya abundante población refiere la mensura citada de 1803. 3) La denominada Antigua Escuela y La Intolerancia parecieran tratarse de restos de construcciones habitacionales. Todo Puerto Yeruá es relevante, por lo demás, por su presencia en la cartografía hispánica o bien como Yeruá o bien al estar señalado el paso "El Hervidero", abundante en restos cerámicos prehispánicos. 4) San José cuenta con la Calera Colombo, donde hemos detectado señales de preexistencias, de superposiciones de larga data en las construcciones, y tecnologías atribuibles al período dispersas por la población. Su arroyo Perucho Berna aparece señalado en cartografía hispánica.

Mientras en el caso de las arquitecturas en pie tenemos a la vista los restos para cotejar con la documentación, constatar en cambio la presencia de las casas del común de la población, de los naturales, no es tan simple. Los materiales que utilizaron para levantar sus viviendas ya se degradaron: el barro, los pirís (planta de la familia de los papiros), los cueros, etc. Ese valor tiene la tierra oscura que aparece al excavar los sitios: nos permitiría explicar la ligadura conceptual de construcciones de origen histórico, reguladas y planificadas, con la presencia y continuidad a lo largo de los siglos de los naturales, siendo la huella presente en la estratigrafía de las mayorías sociales.

La *terra preta* asociada siempre a esas estructuras en pie, muestra el uso sostenido desde antes del período de contacto, hasta el presente, de sitios estratégicos por su ubicación, en cuanto a obtención de recursos, comunicaciones y posibilidades defensivas. Es posible pensar que la lógica de la ocupación territorial fue primero desarrollada en el terreno por los naturales, y aprovechada después en nuevos términos al asociarse con la Compañía de Jesús.

Una supervivencia, de la que ya se habló más arriba, y que es fundamental para encontrar continuidades atravesando las sucesivas reutilizaciones del territorio, la constituyen los accidentes geográficos, con sus denominaciones acaso milenarias, y la naturaleza; el monte se renueva cada vez dejando el

espacio exacto a los seres que fueron aprovechados, o rechazados, por los naturales de la tierra. Conocer la naturaleza entrerriana y conocer parte de su vida ancestral son, por caso, lo mismo.

De la conjunción del trabajo arqueológico y el arquitectónico pudo concluirse la extendida presencia por el territorio de tecnologías con origen en el período jesuítico guaraní e, inclusive, anterior; muchas veces descontextualizadas, lamentablemente, por diversos motivos. En el caso de los restos cerámicos prehispánicos hallados en Puerto Yeruá, por la degradación del suelo que provoca la minería del basalto; en el caso de las tecnologías coloniales hechas en hierro o piedra en San José, por su recolección para ser reutilizadas o para guardarse en el depósito del museo local; un caso similar al de la colección –en manos privadas– de imaginería religiosa relevada y fotografiada en San Salvador durante una de nuestras campañas (Agostino y Navarro, 2011. En AA.VV., 2013; 101-106). No obstante, fue posible notar cuánto hay por trabajar críticamente sobre motivos que requieren no tanto de particulares hallazgos materiales, sino de una revisión paciente de las formas escolarizadas que desde hace décadas construyen y constituyen la identidad nacional y comunitaria, formas que, en la búsqueda de una cohesión, dejaron de lado explícitamente al pasado *indio* y *criollo*.

III. Trabajo con la comunidad. Toponimia y naturaleza

Tanto en las actividades planificadas (jornadas docentes y/o interpretativas, recorridas con guías turísticos, presentación del libro, charlas y disertaciones) como en cualquier diálogo informal con los pobladores –de diversas extracciones y orígenes sociales– partimos de la premisa de que la información trabajada, hipótesis y conclusiones parciales alcanzadas son patrimonio de los habitantes de Entre Ríos. Y es su patrimonio porque es también su origen, su identidad, su historia; lo es porque, lo ponderen o no, lo (re)conocen: saben que su territorio fue nombrado principalmente en guaraní, los ríos, las plantas, los animales e, incluso, muchos pueblos. Nos interesó particularmente el lazo de los temas abordados con la vivencia presente en el territorio y recibimos aportes significativos. Tal vez uno de los principales, además de los constantes datos aportados sobre construcciones de apariencia antigua, fue la continuidad conceptual que repetidamente trazan los habitantes desde el pasado guaranítico conversado con ellos al presente de los trabajadores guaraní parlantes empleados en los astilleros locales. La toponimia y la rica naturaleza costera fueron nuestro anclaje principal para el diálogo, a la par que un recurso heurístico a lo largo de todo el trabajo. Porque, si a diferencia de las construcciones en piedra hispánicas o jesuíticas (cuyos restos son visibles), la presencia fuerte de los "indios" se relaciona a esa tierra oscura de la discusión arqueológica, esa presencia puede ser señalada, conceptuada y objetivada cabalmente en las supervivencias en torno de una vida natural que fue soporte de motivos culturales ancestrales.

De ahí que, ante la solicitud de asesoramiento de las autoridades para la gestión de su patrimonio, hiciéramos especial hincapié en la preservación del entorno natural: él instituye especialmente la posibilidad de visualizar los motivos culturales guaraníes y "charrúas", simplemente porque la supervivencia de tales comunidades estuvo fuertemente ligada a la del entorno natural (en relación a actividades constructivas, alimenticias, curativas, etc.). En definitiva, la toponimia permitió tender un puente para que el conocimiento del pasado pudiera vislumbrarse como problemática presente y, gracias a eso,

se alcanzó el alentador resultado de haber puesto en conocimiento a las comunidades locales –principalmente, a partir de los docentes– del importante patrimonio de sus pueblos y, en algunos casos inclusive, de que se hayan esbozado los primeros lineamientos para la puesta en valor y preservación.

Los muy completos trabajos de Josefa Luisa Buffa (1996) y Anselmo Jover Peralta (1950) fueron de gran utilidad, junto a los vocabularios de época producidos por los sacerdotes de la Compañía de Jesús. El caso de Buffa merece resaltarse, especialmente, porque su *Toponimia aborigen de Entre Ríos* constituye un antecedente de nuestro trabajo al sostener que la lengua guaraní con la que fueron nombrados los accidentes geográficos entrerrianos se corresponde con el de las misiones, llegando así desde el estudio filológico a conclusiones a las que nuestro equipo de trabajo llegó por la indagación histórica, la arqueología y la arquitectura.

Conclusiones

Seguramente por su ubicación estratégica sobre el río Uruguay y la proximidad con un recurso de creciente importancia a lo largo del siglo XVIII como fueron las vaquerías, el pueblo de Yapeyú vivió un proceso de crecimiento y expansión sostenidos hacia las últimas cuatro décadas previas a la expulsión de la Compañía de Jesús. El crecimiento demográfico constante desde 1724, la circulación permanente de embarcaciones a su cargo –construidas además en sus carpinterías– la presencia de construcciones habitacionales y productivas en las estancias y puertos de su territorio, muestran la importancia que gozaba entre los “pueblos de indios guaraníes”.

No puede dejar de relacionarse ese crecimiento con el proyecto de acceso a los principales ríos, en tanto medios de circulación y comunicación, y de expansión hacia el sur de la Compañía de Jesús, que puede rastrearse al menos desde los escritos que produjeron sus hombres prominentes a principios del siglo XVII. Al mismo tiempo, esta conclusión no debiera hacernos perder de vista que, con frecuencia, la documentación muestra una mayor autonomía y autarquía del Cabildo de Yapeyú que la esperable.

La apelación que los cabildantes guaraníes hacen a su uso desde tiempo inmemorial del territorio, las supervivencias toponímicas y la presencia de la *terra preta* en todos los sitios, seguramente ecofacto resultante de ese uso, junto con las coincidencias entre las fuentes producidas por los conquistadores y las del siglo XVIII sobre la distribución territorial de las poblaciones, permiten sostener la hipótesis de que el territorio entrerriano en las áreas estudiadas, respondió primero a los usos que le dieron los naturales, tanto sedentarios como nómades, quedando mucho por develar de la relación entre ambos, y luego, a partir del período de contacto ese uso continuó, integrando nuevas tecnologías aportadas por los hombres de la Compañía de Jesús, que asoció su estrategia de expansión, en parte, a la lógica territorial de los guaraníes, que ya habían priorizado determinados sitios, a partir de la facilidad que suponían para el acceso a los recursos y para necesidades defensivas en un contexto de conflicto recurrente.

El trabajo de campo mostró tres zonas arqueológicas de importancia: El Palmar-Humaita; Puerto Yeruá y San José-Liebig-Colón, con recurrencia de la asociación entre tierra oscura y construcciones posteriores al período de contacto, en algunos casos con patrones constructivos que responden al período hispánico, entre los que destacan la Calera de Barquín, en el Parque Nacional El Palmar y el

Dique Jacquet, en Colón.

La labor interdisciplinaria llevada adelante por un nutrido equipo de historiadores, arqueólogos, filósofos, arquitectos, museólogos, especialistas en turismo y educación –aportando sus puntos de vista y problematizando las instancias de elaboración de hipótesis, contrastación empírica, redacción y difusión en contextos académicos y para públicos diversos (provinciales, nacionales e internacionales)– sumada al convencimiento de que el depositante único de la labor del investigador lo constituyen las comunidades naturalmente dueñas del patrimonio abordado, que a la vez pueden tomar un rol activo en la investigación, permitió la incorporación constante y creciente de nuevos interrogantes y respuestas que sólo pueden ser abiertas y parciales; de cuyo alcance esta presentación sobre la función estratégica que el Pueblo de indios guaraníes de Nuestra Señora de los Santos Reyes Magos, Yapeyú, cumplió en las últimas décadas de las misiones no puede ser más que una muestra incompleta.

Referencias bibliográficas

AA.VV. 2013. *Recuperación del patrimonio hispánico guaraní en el corredor del río Uruguay, provincia de Entre Ríos*. Buenos Aires: Consejo Federal de Inversiones. Disponible en http://biblioteca.cfi.org.ar/wp-content/uploads/sites/2/2013/12/50747.pdf [fecha de consulta 25/04/2016].

Avellaneda, M. y L. Quarleri. 2007. *Las milicias guaraníes en el Paraguay y Río de la Plata: alcances y limitaciones (1649-1756).* Estudos Ibero-Americanos. PUCRS, v. XXXIII, n. 1, p. 109-132, junho.

Bracco, D. 2004. *Charrúas, Guenoas y Guaraníes. Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata*. Montevideo: Ed. Linardi y Riso.

Buffa, J. L. 1966. *Toponimia aborigen de Entre Ríos*. La Plata: Instituto de Filología – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. UNLP.

Cansanello, P. 2010. Identificación de vestigios jesuíticos guaraníes", en *XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas fronteiras e identidades: povos indígenas e missões religiosas*. Dourados/MS Brasil, 30 agosto a 3 de setembro de 2010.

Cevera, M. 1907. *Historia de la ciudad y provincia de Santa Fe (1573-1853)*. Santa Fe: Ed. Universidad Nacional del Litoral.

De Moussy, M. 1860-1864. *Description Geographique et Statistique de la Confederation Argentine*. Paris: s/d.

Ebert, J. I. 1992. *Distributional Archaeology*. New Mexico. University of New Mexico Press.

Furlong Cardiff, G., S.J. 1936. Cartografía Jesuítica del Río de la Plata. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras – Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas – Número LXXI.

Furlong Cardiff, G., S.J. 1953. *José Cardiel y su Carta-Relación (1747)*. Buenos Aires. Ed. Del Plata.

Furlong Cardiff, G., S.J. 1962. *Historia del Colegio de la Inmaculada de la ciudad de Santa Fe y de sus irradiaciones culturales, espirituales y sociales 1610-1962*. Buenos Aires. Ed. de Ex Alumnos.

Furlong Cardiff, G., S.J. 1963. *Cartografía Histórica Argentina. Mapas, planos y díselos que se conservan en el Archivo General de la Nación*. Buenos Aires: s/d.

Furlong Cardiff, G., S.J. 1971. *Bernardo Nusdorffer y su "Novena Parte", 1760*. Buenos Aires: Teoría.

Harris, E. C. 1991. *Principios de estratigrafía arqueológica*. Barcelona. Crítica.

Hernández, P., S.J. 1913. *Organización social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona: s/d.

Jover Peralta, A. 1950. *El guaraní en la geografía de América*. Buenos Aires. Ed. Tüpa.

Kula, W. 1977. *Problemas y métodos de la historia económica*. Barcelona. Península.

Loponte, D. 2008. *Arqueología del Humedal del Paraná Inferior*. Asociación Amigos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.

Maeder, E. J. A. 1992. *Misiones del Paraguay. Conflictos y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850)*. Madrid. MAPFRE-América.

Melià, B. 2010. "La lengua guaraní dependiente en tiempos de la Independencia del Paraguay", en *Congreso Internacional de la Lengua Española*. Valparaíso.

Morales, M. M., S.J. 2005. *A mis manos han llegado. Carta de los PP. Generales a la antigua provincia del Paraguay (1608-1639)*. Madrid-Roma, s/d.

Mörner, M. 1986. *Actividades Políticas y Económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires. Hyspamérica.

Neumann, E. S. 2005. *Práticas letradas guaraní: produçao e uso da escrita indígena. (séculos XVII e XVIII)*. Tesis de Doctorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Pérez Colman, C. B. 1936. *Historia de Entre Ríos - Época Colonial 1520-1810*, Tomo I. Paraná. Imprenta de la Provincia.

Poenitz, E. 1978. "El Yapeyú de los San Martín" en, *Congreso Internacional Sanmartiniano*, Buenos Aires. págs 153-206.

Ravignani, E. 1929. *Documentos para la historia argentina*. Tomos XIX y XX. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras – Instituto Ravignani.

Rodríguez, J. A. 2001. "Nordeste prehispánico" en, Berberián, E y Nielsen, A. (Eds.). *Historia Argentina Prehispánica*, Tomo II. Córdoba. Brujas.

Sepp, A., S.J. 1973. *Continuación de las labores apostólicas*. Buenos Aires. EUDEBA.

Sustersic, B. D. 1999. *Pueblos indígenas y jesuitas en el surgimiento de las nuevas culturas sudamericanas*. Patrimonio Jesuítico. CICOP. Buenos Aires.

Tapia Morales, C. S. 2011. *La terra preta y su asociación con los pueblos y ciudades perdidas en el Amazonas*. S/d.

Torre Revello, J. 1958. *Yapeyú*. Instituto Nacional Sanmartiniano. Buenos Aires.



SIMPOSIO VI

Oficios, arte, arquitectura y urbanismo misionales: procedencia, producción y utilización

Coordinadores:
Eckart Kühne *(FSMA, Bad Zurzach, Suiza)*
María José Diez *(Departamento de Historia de América, UCM, España)*

ANA S. DE NEGREIROS OLIVEIRA
Doutora em História
UFPE
Chefe do Escritório Técnico I
Piauí/IPHAN
anastelanegreiros@hotmail.com

ADRIANA M. DE ALMEIDA SOARES
Graduação em Arqueologia Preservação Patrimonial
UNIVASF
adrianamayraas@yahoo.com.br

PATRIMÔNIO JESUÍTICO DO PIAUÍ COLONIAL: PAISAGEM, ARQUITETURA E CULTURA MATERIAL

Resumo
O objetivo deste trabalho é apresentar o resultado de pesquisa histórico-arqueológica realizada em 2014, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Piauí, Brasil e Fundação Museu do Homem Americano, Brasil, que ajudasse a identificar a presença dos jesuítas no Piauí mapeando, inventariando e cadastrando os vestígios – edificações, ruínas, bens móveis e outros, nos sítios arqueológicos Brejo de São João e Brejo de Santo Inácio, antigas sedes de fazendas jesuíticas no Piauí Colonial. Em 1711 o Colégio da Bahia (Brasil) recebeu de herança do sesmeiro Domingos Afonso Mafrense, mais de 30 fazendas localizados na Capitania do Piauí que passaram a ser administradas pela Companhia de Jesus até 1759, com a construção de inúmeras benfeitorias. Tais construções se deram predominantemente em pedra e atualmente compõem dois importantes sítios arqueológicos no estado do Piauí. Os resultados da pesquisa confirmam a importância dos sítios arqueológicos referentes a ocupação jesuítica no Piauí colonial e apontam medidas de proteção e conservação deste patrimônio.

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo apresentar os resultados, explanados no relatório final das atividades de intervenções arqueológicas realizadas nos Sítios Históricos Brejo de São João e Brejo de Santo Inácio, Piauí, Brasil, antigas sedes de fazendas jesuítas.

Em 2014, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Piauí, elaborou e aprovou um projeto básico para a realização de pesquisa cuja finalidade era identificar a presença dos jesuítas no Piauí, mapeando, inventariando e cadastrando os vestígios, as edificações, as ruínas, os bens móveis entre outros, visando o fornecimento de subsídios para a proteção e salvaguarda do patrimônio jesuítico do Piauí colonial. O projeto foi executado pela Fundação Museu do Homem Americano- FUMDHAM, em 2014 e 2015.

Em 1711, após a morte de Domingos Afonso Mafrense, sem herdeiros, deu-se a conhecer que ele havia instituído em testamento mais de 30 fazendas de sua propriedade, para serem administradas pelo reitor do Colégio da Bahia. Assim sendo, as ditas fazendas passaram a ser administradas pelos jesuítas (Oliveira, 2007: 29). Após essa doação os padres entram no sistema econômico do sertão piauiense através da pecuária, deixando uma herança que vai definir as posturas eclesiásticas exercidas no Piauí Esse é um dos fatores que confirma a importância do tema para o entendimento e preservação do patrimônio cultural da região.

Os religiosos demonstraram habilidades e ampliaram o patrimônio herdado no Piauí, exercendo grande influência na área em que atuaram; tudo isto, porém, aproveitando-se do trabalho de escravos e vaqueiros, entre mestiços, negros e índios domesticados (Costa, 1974: 74-75). A concentração de riquezas na Companhia de Jesus transformou tal ordem em alvo de sérias medidas intervencionistas.

A Coroa portuguesa temia o poderio religioso que se instalava na Colônia e percebia o patrimônio já organizado pelos jesuítas, como importante fonte de recursos a ser utilizada. Foram verdadeiros latifúndios assentes na economia agrária e asseguraram a prosperidade da Companhia no Brasil, o que acarretaria, mais tarde, sua expulsão do território brasileiro.

De acordo com Arraes (2012), as fazendas dos jesuítas no sudeste do Piauí obedeciam a seguinte estrutura:

> As trinta e cindo fazendas recebidas foram separadas em quatro grupos para melhor administrá-las: capela grande, capela pequena, fazendas do Colégio e bens do noviciado. Pertenciam à capela grande: Algodões, Baixa dos Veados, Boqueirão, Brejinho, Brejo de Santo Inácio, Brejo de São João, Buriti, Caché, Cachoeira, Cajazeiras, Campo Grande, Campo Largo, Castelo, Caratães, Espinhos, Fazenda Grande, Gameleira do Canindé, Gameleira do Piauí, Genipapo, Ilha, Inxú, Julião, Lagoa de São João, Mocambo, Olha d'Água, Pobres, Poções, Saco, Salinas, Salinas de Itaueira, Saquinho, Serra Grande, Serrinha, Tanqueira de Baixo e Tanqueira do Meio. As estâncias da capela pequena foram: Guaribas e Matos. Fazendas do Colégio da Bahia: Água Verde, Riacho dos Bois, e São Romão Tatu. Os bens do noviciado foram destinados a garantir a sustentação de futuros padres.

1. Sítio Histórico Brejo de São João

No ano de 2007, o Escritório Técnico do IPHAN de São Raimundo Nonato, sob coordenação de Ana Stela Negreiros Oliveira, iniciou os primeiros levantamentos sistemáticos no Sítio Brejo de São João, foram realizadas prospecções e coleta de vestígios arqueológicos distribuídos na superfície, no interior das ruínas e em seu entorno. Durante a campanha realizou-se um plano de cotas geral do sítio com a distribuição espacial dos vestígios e foi dividido em quatro setores: Montículo, Estrada, Pasto e Estrutura.

Assis (2009), analisou os vestígios arqueológicos coletados durante a campanha arqueológica realizada em 2007, pelo IPHAN. A pesquisa reuniu dados arqueológicos e historiográficos, onde ficou evidente a caracterização e ocupação do espaço durante o período de ocupação dos padres jesuítas no Sítio Histórico Brejo de São João.

O sítio histórico está localizado no Assentamento Brejo de São João, no município de Pajeú do Piauí, sob as coordenadas geográficas Latitude 07º57'39" S e Longitude 42º43'43"W, com altitude de aproximadamente 228 m.

Quanto aos recursos hídricos, o sítio está situado próximo a uma área de brejo, com presença abundante de água durante todo o ano, são águas rasas e semi-paradas cobertas com ervas de diversos tipos e tamanhos. O rio Piauí fica a cerca de 10 km de distância do sítio. Provavelmente o principal fator que levou o estabelecimento da Fazenda Jesuíta neste local semiárido foi à presença permanente de água de brejo.

Os trabalhos de campo realizados pela Fundação Museu do Homem Americano em 2014 e 2015 no Sítio Histórico Brejo de São João, envolveram duas etapas: a primeira contempla a prospecção intensiva e mapeamento das estruturas e a segunda compreende as intervenções arqueológicas de sub-superfície, tais como, abertura de poços-teste, sondagens e escavação arqueológica.

O material arqueológico recuperado durante a prospecção na superfície do sítio é composto de 1.059 artefatos, dividido entre os cinco setores do sítio: Montículo, Estrada, Pasto, Estrutura e Casa. Os trabalhos de prospecções permitiram uma melhor delimitação e compressão da distribuição espacial dos vestígios. A totalidade da área prospectada corresponde a 226.419 m², sendo que a área de dispersão dos vestígios arqueológicos foi ampliada e foram localizadas novas estruturas em relação ao levantamento realizado em 2007. No sentido Norte do sítio, a fim de melhores registros, criou-se mais um setor, denominado de Setor Casa. De acordo com o relato dos moradores atuais, neste local teria existido uma casa que pertencia à família dos Cronemberger, fazendo parte do complexo da fazenda Brejo de São João.

1.1. Setor Casa

O setor casa possui restos de paredes feitas em alvenaria de tijolo cerâmico maciço com argamassa de barro. O total de vestígios arqueológicos coletados na superfície somam 256 unidades, correspondentes a 112 louças, 82 vidros, 40 fragmentos de cerâmica, 09 olarias, 08 líticos e 05 metais.

1.2. Setor Montículo

O setor montículo está localizado no sentido sul das ruínas, é uma pequena área com cerca de 100 m². Existem duas hipóteses para este local, a primeira é de que o acúmulo de sedimento provavelmente foi ocasionado pelos processos erosivos, decorrentes do intenso escoamento superficial das águas pluviais no seu entorno, a segunda é que pode se tratar de uma área de refugo doméstico. Neste setor, foram coletados 424 vestígios arqueológicos, que correspondem a 221 fragmentos de cerâmica, 150 fragmentos de louça, 23 vidros, 12 olarias, 11 vestígios líticos e 06 metais.

1.3. Setor Pasto

O setor pasto apresenta sedimento com matriz composta por areia fina, silte e seixos de quartzo. Recobrindo essa composição de solo temos uma vegetação de caatinga e nos dias atuais é utilizada como local de plantio e pastagem, o que dificultou a visualização do terreno. Com a prospecção neste setor foram coletados 233 artefatos, as proporções de acordo com a natureza dos vestígios mostram que: 99 correspondem a fragmentos de cerâmica, 95 fragmentos de louça, 22 vidros, 10 metais, 04 olarias e 03 líticos.

1.4. Setor Estrada

O setor estrada é o mais perturbado de todos, pela passagem de pessoas, automóveis e pisoteio de animais. É caracterizado pela presença de vestígios arqueológicos na superfície. Foram realizadas 48

coletas de vestígios arqueológicos, que correspondem a 22 louças, seguido de 15 fragmentos de cerâmica, 10 fragmentos de vidro e um vestígio de olaria.

1.5. Setor Estrutura

O setor denominado de estrutura é a porção mais visível na paisagem, pois abriga as ruínas de construções antigas supostamente feitas pelos jesuítas, onde algumas paredes ainda encontram-se de pé, outras desmoronadas com seus materiais construtivos dispersos no local. O conjunto das ruínas, contendo sete cômodos, abrange uma extensão aproximada de 150 m x 93 m. Trata-se de várias construções contíguas entre si, organizadas "em quadra", formando um pátio central. Segundo Costa (1941), é "o partido arquitetônico tradicionalmente empregado pelas ordens religiosas nos seus mosteiros e conventos".

Observando as ruínas pode-se identificar alguns elementos que compõe o programa das construções jesuíticas: a igreja, localizada no cômodo C; e, a cerca que conforma o pomar, a sudoeste das ruínas. Para os demais cômodos ainda não foi possível identificar as atividades que ali se desenvolviam.

Segundo Costa (1974), o programa jesuítico ainda previa locais para a realização de trabalhos e a residência dos padres. No conjunto das construções que compõe o sítio histórico Brejo de São João foram identificados quatro sistemas construtivos: alvenaria de pedra, alvenaria de tijolo cerâmico maciço e alvenaria mista nas construções que compõem os cômodos; e alvenaria de pedra seca na cerca que estabelece o pomar.

No que concerne à cobertura da edificação em estado de ruína, não há evidências do telhado construído em tempos coloniais, mas foram encontrados muitos fragmentos de telha cerâmica do tipo canal sugerindo que as construções tenham sido cobertas com estrutura de madeira e telhas cerâmicas.

Na superfície desse setor foram coletados 110 artefatos arqueológicos na superfície do sítio, correspondendo a 63 fragmentos de cerâmica, seguido de 15 vidros, 11 louças, 9 olarias com inscrições e/ou símbolos, 8 metais e 4 vestígios líticos com marcas de lascamento antigo.

Na estrutura em ruína onde se localiza o cômodo C, possivelmente a igreja, identificou-se uma estrutura de altar em alvenaria de tijolo cerâmico maciço e pontos reentrantes na alvenaria que foram preenchidos em momento posterior a sua construção original com outros materiais construtivos.

Duas das reentrâncias estão localizadas junto à porta principal do cômodo, no extremo norte da construção; uma está localizada próximo ao altar; e a última está localizada na parte externa da construção, voltada para o pátio central. Pode tratar-se de locais destinados a acomodar imagens de santos ou para outras atividades religiosas, como o sacrário; ou janelas para permitir iluminação e ventilação; ou mesmo seteiras para permitir a proteção do convento.

Foram identificados muitos vestígios de olaria, no entanto foi feita uma triagem e coletados apenas os que possuíam algum tipo de inscrição ou marca referente à sua confecção, com destaque, uma olaria com a seguinte inscrição: *Cugenio de Micuíra*, uma olaria gravada a pata de animal e olarias com símbolos diversos.

1.6. As intervenções de superfície

A prospecção arqueológica intensiva e mapeamento das estruturas realizadas no Sítio Histórico Brejo de São João possibilitaram observar o potencial arqueológico de cada setor, e serviram para nor-

tear a escolha dos locais para a execução das intervenções de subsuperfície, na qual priorizou-se o setor estrutura. Foram realizadas limpeza de toda a superfície do setor estrutura, abertura de poços-teste, sondagens, escavação, desenho arqueológico dos cortes e das estruturas evidenciadas, coleta de sedimento, rebocos e argamassas.

Após a limpeza na superfície do sítio foi iniciado o levantamento topográfico no interior da ruína e delimitação dos espaços da estrutura construtiva, foi feita a divisão em cômodos, 8 no total. Vale ressaltar que não foi considerada a função de cada espaço, mas a intencionalidade das divisões dentro da estrutura.

Todos os poços-teste apresentaram entulho de restos construtivos, telhas, tijolos e pedras provenientes da queda do telhado e das paredes, entretanto não foi encontrada nenhuma evidencia que configurasse como alicerce.

No total foram abertas cinco sondagens, delimitadas em pontos estratégicos das estruturas. À medida que os vestígios arqueológicos eram evidenciados durante a atividade de escavação, os mesmos eram deixados *in situ* e assim que finalizasse a escavação de toda a sondagem os mesmos eram georeferenciados com aparelho de estação total, fotografados e coletados sendo acondicionados em sacos plásticos contendo a etiqueta com todas as informações necessárias. No caso de evidenciar piso, alicerces ou paredes a decapagem era finalizada com a total evidenciação do achado e realizavam-se os registros topográficos com o aparelho de estação total e fotográfico. Foram coletadas amostras de sedimento nas diferentes camadas da sondagem a fim de obter datações relativas a partir da análise dos sedimentos.

A cultura material evidenciada foi expressiva, são louças que permitem o estabelecimento do período de ocupação local, fragmentos de cerâmica, olaria e metal.

1.7. Considerações sobre as estruturas arquitetônicas do Sítio Histórico Brejo de São João

A partir dos dados obtidos nessa campanha foi possível tecer comentários sobre aspectos do projeto arquitetônico, dos sistemas e materiais construtivos utilizados e da matéria-prima empregada na confecção dos materiais construtivos.

No que diz respeito à configuração geométrica do conjunto arquitetônico foram identificadas estruturas construtivas que formam sete cômodos e um pátio central. No entanto, a sua configuração geométrica não se apresenta integralmente em "quadra", ou seja, em formato retangular formando um ou mais pátios internos. Em Brejo de São João, ainda não foram encontradas estruturas construtivas na porção oeste do conjunto edificado.

Quanto ao programa arquitetônico, segundo Costa, "o programa das construções jesuíticas era relativamente simples. Pode ser dividido em três partes, correspondendo cada uma destas a uma determinada utilização: para o culto, a igreja com o coro e a sacristia; para o trabalho, as aulas e oficinas; para residência, os "cubículos", a enfermaria e mais dependências de serviço, além da "cerca", com horta e pomar. (Costa, 1941: 130-131). Do conjunto de cômodos identificados no sítio estudado, foi possível reconhecer a estrutura da igreja pela presença do altar (cômodo C) e do pomar, pela cerca em alvenaria de pedra seca nos fundos do complexo construtivo. As funções de trabalho e residência ainda não tiveram seus espaços físicos identificados, pois não foram ainda encontrados seus elementos

típicos. No caso da residência, seria preciso identificar as estruturas construtivas que caracterizassem os cubículos, como por exemplo, um conjunto de paredes paralelas entre si, configurando espaços de formato e tamanho padronizados, com suas respectivas janelas.

Deve-se registrar, no entanto, algumas particularidades encontradas no projeto arquitetônico da igreja. Seu formato retangular, em nave única, foi largamente utilizado pelos jesuítas no Brasil, com raras exceções, mas foram utilizadas quatro diferentes plantas baixa (Costa, 1941: 142). No entanto, na planta baixa utilizada em Brejo de São João, já no final do século XVII, manteve-se uma solução considerada primária, utilizada nas capelas rudimentares dos primeiros tempos da colonização, onde não havia diferenciação entre a capela mor e a nave, nem de largura nem de pé direito. Na igreja em destaque também não foram encontradas ainda evidências do arco "cruzeiro", elemento que tradicionalmente dividia a capela mor e a nave, nem de torre ou torre sineira nas laterais da igreja. Talvez o porte das estruturas implantadas em Brejo de São João reflitam condições de ocupação menos favoráveis do que apresenta a historiografia.

Outro aspecto a ser aprofundado para compreender as circunstâncias da construção da estrutura igreja, diz respeito à pouca largura do seu vão, de no máximo 3,8m, podendo sugerir alguma dificuldade na obtenção de madeira de qualidade para realizar a sua cobertura. Finalmente, deve-se notar uma grande variação na dimensão da largura da planta baixa da igreja, de 3,5m na parte norte da igreja até 3,8m no extremo sul. A variação é de cerca de 10%, sugerindo baixa qualificação da mão de obra, ou ausência de instrumentos de medição, ou falta de controle durante a execução dos trabalhos.

No que concerne aos sistemas construtivos utilizados, podemos inferir que as estruturas construídas em alvenaria de pedra com argamassa de barro são as mais antigas utilizadas em Brejo de São João. Esse sistema construtivo está localizado na porção inferior de paredes que apresentam os demais sistemas identificados no sítio: alvenaria de tijolo cerâmico maciço e em alvenaria mista, como pode ser observado nas paredes leste e oeste no do cômodo C.

A alvenaria de pedra utiliza rochas de tamanhos variados, predominando o uso de rochas de grande dimensão intercaladas com rochas de pequena dimensão. Nas faces que ficaram em evidência na alvenaria as rochas foram talhadas produzindo superfícies aplainadas. No agenciamento das rochas entre si foi seguido o sistema de fiadas, mas com alturas variadas, conforme o tamanho das rochas de maior dimensão. Não foram identificadas, ainda, evidências da utilização de instrumentos como fio de prumo, linha ou nível na elevação das paredes.

Na alvenaria de tijolo cerâmico maciço foram utilizados tijolos de tamanhos variados, tanto inteiros como fragmentados, sugerindo pouca disponibilidade desse material construtivo na região, ou baixo poder aquisitivo do proprietário no momento da reforma das estruturas.

Observa-se que os tijolos apresentam deformação resultante do processo de fabricação como curvaturas e rachaduras e estão se desagregando ou pela baixa qualidade da argila utilizada ou pelo processo de queima em temperatura baixa. No agenciamento dos tijolos, apesar de ser evidente a utilização de fiadas, não há rigidez no seu posicionamento, resultando em desalinhamento dos tijolos entre si pela não utilização do nível na construção da alvenaria. Assim como na alvenaria de pedra, não foram identificadas, ainda, evidências da utilização de instrumentos como fio de prumo e linha na elevação das paredes.

A partir dos dados obtidos na análise das estruturas construtivas está se identificando aspectos das condições coloniais na Capitania do Piauí, de meados do século XVII a meados do século XVIII, mas fica evidente a necessidade de continuidade das pesquisas arqueológicas de campo em Brejo de São João, assim como a comparação com as estruturas já identificadas em Brejo de Santo Inácio.

2. Sítio Histórico Brejo de Santo Inácio

O município de Santo Inácio do Piauí, está situado na microrregião de Alto Médio Canindé e inserido nas coordenadas geográficas 07º25'47" S e 41º54'39" W, a 210 m de altitude, distando 383 km da capital Teresina, a área do município é de 872 km². Os principais cursos d'água que drenam o município são: o rio Canindé e os riachos Raposão e Tranqueira.

Segundo o relato dos moradores locais foi em 1948, a derrubada da antiga capelinha da Fazenda Brejo de Santo Inácio, durante a administração do Sr. Afonso Mendes. Já a reforma da casa dos padres aconteceu no ano de 1998, com o intuito de criar a paróquia de Santo Inácio do Piauí, foi implantado o Centro Pastoral da Companhia de Jesus.

Nos raros e escassos ajuntamentos populacionais que existiam na província, é em Santo Inácio do Piauí que se percebe uma presença mais marcante da presença dos Jesuítas (RODRIGUES 2009) e em 1925 a artista plástica Zuleica Tapety reconstruiu, baseada em um desenho, a capela e a casa dos padres em uma pintura a óleo.

Nos dias atuais, se percebe no imaginário dos moradores da cidade de Santo Inácio, as "histórias da Companhia de Jesus". No entanto, é notória hoje a falta de elementos arquitetônicos que atestem que esta antiga capela foi construída pelos Jesuítas, isso devido às várias mudanças ocorridas ao longo do tempo na antiga Fazenda Brejo de Santo Inácio.

2.1. Atividades de Campo

O solo nas proximidades do sítio apresenta uma matriz composta por areia fina, silte e argilas, em alguns locais afloram blocos de arenito e seixos de quartzo. Recobrindo essa composição de solo ocorre uma vegetação de caatinga com perfil de floresta caducifólia espinhosa degradada com vegetação secundária influenciada por elementos antropogênicos (vegetação rasteira), devido à utilização intensa do local para plantio e pastagem.

Os trabalhos de campo no município de Santo Inácio envolveram duas etapas: a primeira contempla a prospecção intensiva e mapeamento das estruturas e a segunda compreende as intervenções arqueológicas de subsuperfície, com a abertura de duas sondagens, uma no setor caldeirões e a outra no setor igreja, com o objetivo de conhecer a estratigrafia do terreno e identificar vestígios materiais em profundidade, com dimensões de 1x1m.

É importante ressaltar que o contexto arqueológico do sítio encontra-se bastante perturbado, pela criação de animais (bovinos e caprinos), implantação de estradas vicinais e de calçamentos, construção de casas no entorno do sítio, além da total descaracterização da primeira capela e da casa dos padres com a reforma realiza em 1998.

A área total prospectada correspondeu a 92.343m². O material arqueológico recuperado durante

a prospecção na superfície do sítio compreendeu a 519 etiquetas, no entanto, não corresponde a totalidade dos vestígios, pois foram acondicionados mais de um vestígio dentro de cada saco, divididos entre os três setores denominadas de setor Igreja, setor caldeirões e setor Pasto.

2.2. Setor Igreja

De acordo com Silva Filho (2007: 40), em Aroazes, Brejo de São João e Brejo de Santo Inácio fragmentos de edifícios indicam a ocorrência de construções admiráveis que, nesses remotos aldeamentos missionários, expressam toda a determinação doutrinária dos religiosos e a saga desbravadora dos vaqueiros.

> Em Brejo de Santo Inácio os jesuítas tiveram sua principal residência, além de duas outras em Nazaré e em Brejo de São João. Mas, a primeira residência permanente dos jesuítas, nas fazendas do Piauí, foi a 'Torre', por volta de 1718.

Na busca por evidências que atestem a presença dos Jesuítas no Município de Santo Inácio realizou-se a prospecção arqueológica e o levantamento topográfico no local onde nos dias atuais funciona a Casa Pastoral da Companhia de Jesus.

Ainda é possível encontrar vestígios materiais pertencentes a antiga casa paroquial e a primeira capela, que devido as reformas sofridas, foram totalmente descaracterizadas, gerando um contexto perturbado devido a implantação de estradas, entulhos de materiais construtivos provenientes das reformas e construções de casas no entorno, o que dificultou as interpretações para o local, bem como, a falta de documentos escritos que mencionem a Fazenda Brejo de Santo Inácio.

2.3. Setor Caldeirões

Este setor é caracterizado pela presença de três nascentes de água, conhecidos pelos moradores locais como olhos d'água dos padres, onde o primeiro era utilizado pelos padres para beber, o segundo para tomar banho, estruturado com pedras sobrepostas e o terceiro era destinado para a lavagem de roupas e para o consumo dos animais. Na superfície deste setor foram evidenciados os vestígios como materiais cerâmicos, louças, vidros, metais e líticos.

2.4. Setor Pasto

A área denominada como setor pasto nos dias atuais é utilizada como local de plantio e pastagem apresenta sedimento com matriz composta por areia fina, silte, seixos de quartzo e aflorando alguns blocos de arenito.

Com a prospecção neste setor foram identificados artefatos em superfície como: louças, fragmentos de cerâmica, grés e vidro.

Durante esta campanha arqueológica foi possível uma melhor delimitação e compressão da distribuição espacial dos vestígios em superfície e em subsuperfície. É importante ressaltar que a área em estudo demonstrou-se muito mais extensa do que se pensava a princípio, porém com um contexto perturbado.

No entanto, é notória a falta de elementos arquitetônicos que atestem que esta antiga capela foi construída pelos Jesuítas, isso devido às várias mudanças ocorridas ao longo do tempo na antiga Fazenda Brejo de Santo Inácio. Os vestígios materiais e estruturais que demonstram várias ocupações históricas para a área. Ainda não é possível fazer nenhuma correlação da cultura material com a ocupação jesuíta.

Considerações Finais

A realização dos trabalhos arqueológicos de campo e laboratório nos sítios históricos Brejo do São João e Brejo de Santo Inácio permitiram a obtenção de dados que possibilitam algumas análises comparativas sobre os referidos sítios.

O primeiro fator condicionante para a escolha do local de estabelecimento da ocupação territorial pelos jesuítas foi segura e obviamente a existência de recursos hídricos, portanto, o fator ambiental naturalmente é o que principia a escolha do lugar onde estarão situadas as casas dos padres, capelas, pomares e outras edificações. Os sítios Brejo do São João e Brejo de Santo Inácio, como o próprio nome referencia, estão situados em áreas contíguas ao ambiente de brejo, o que garante a existência do recurso hídrico durante todo o ano.

O ambiente dos sítios apresenta ainda áreas com fontes de matérias-primas como ganisse, arenito ou granito, de onde puderam ser extraídas as pedras utilizadas nas edificações.

As fontes de argila também aparecem normalmente associadas aos cursos d'água e são imprescindíveis para a elaboração de adobes, telhas, lajotas, cerâmicas e taipa. Nesta etapa da pesquisa não foram realizados os mapeamentos das possíveis áreas de extração de argila.

Os sítios Brejo do São João e Brejo de Santo Inácio apresentam semelhanças nas técnicas construtivas em pedra. Comparando os dois sítios quanto aos vestígios que foram coletados, todos eles apresentam cerâmicas, olarias, louças, vidros e metal.

As cerâmicas aparecem nos dois sítios com diversos tratamentos de superfície, sendo que a predominância da técnica de manufatura foi a do tipo acordelada em todos os sítios e poderiam estar relacionadas tanto ao período jesuítico colonial, quanto a outros períodos.

A olaria aparece nos dois sítios e quando apresenta inscrição e data permite estabelecer a idade, como o caso do Brejo de Santo Inácio com uma telha que com a inscrição do ano de 1893. Os vestígios de olaria podem estar relacionados aos diversos períodos cronológicos históricos.

No que se refere às louças, em todos os sítios há predominância da categoria Faiança Fina e em minoria a Porcelana, o que pode gerar inferências acerca do padrão socioeconômico dos grupos que residiram à área. Dos fragmentos analisados nos dois sítios, percebe-se que em sua maioria, há recorrência dos padrões decorativos. Buscando ter uma noção da periodização do sítio, recorre-se as cronologias dos tipos decorativos. O padrão decorativo bandado, aparece nos dois sítios, com cronologia que abrange desde 1750 até o início do século XIX, as decorações *Blue Edged* e borrão azul também aparecem com cronologias de 1780 até 1840 para *Blue Edged* e de 1835 e 1845 para o borrão azul, estes tipos de decoração, embora antigas, seriam referente a um período posterior ao de ocupação jesuítica.

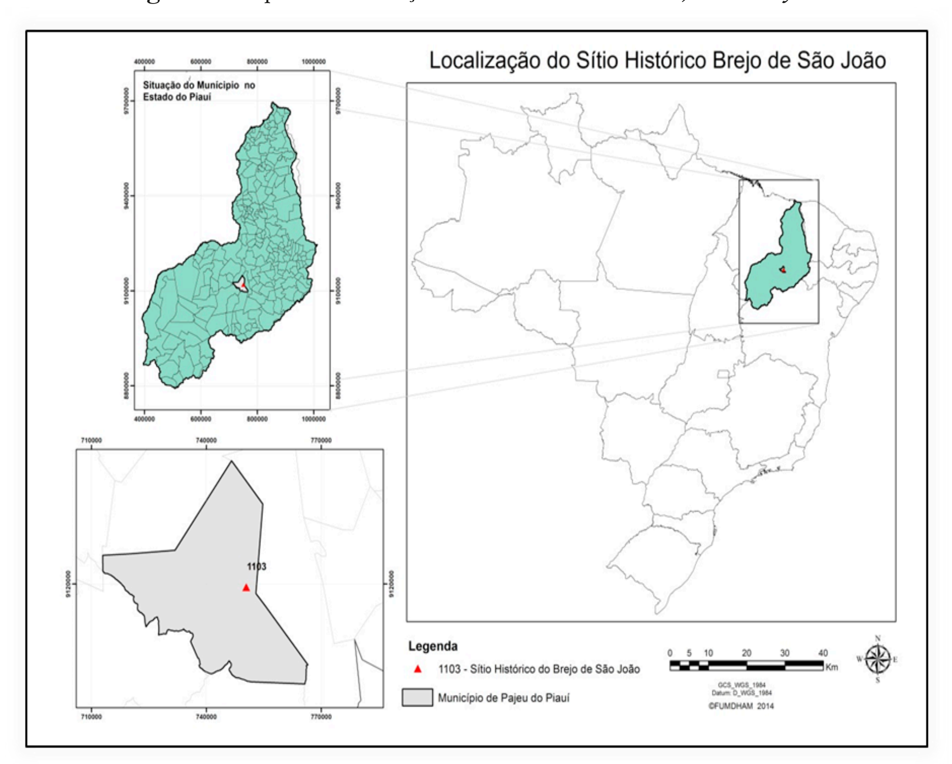
O trabalho de curadoria e análise preliminar realizado em laboratório sobre os vestígios referentes aos sítios Brejo de São João e Santo Inácio demonstraram a ocorrência de uma diversidade cronoló-

gica com diferentes períodos para os diversos vestígios, fato que já é esperado quando se trata de possíveis sobreposições de ocupação ou utilização do espaço. Os vestígios da cultura material encontrados, podem confirmar a importância dos sítios arqueológicos referentes a ocupação jesuítica no Piauí colonial e consequentemente subsidiar medidas de preservação do patrimônio. É possível posteriormente, a realização de pesquisas específicas que comparem os vestígios dos dois sítios e aprofundem o estudo sobre a origem, fabricação, cronologia e contemporaneidade dos vestígios, para que estes possam ser inseridos de forma segura no período colonial e demais períodos.

Faz-se necessário e em caráter de urgência, a realização das medidas de prevenção e conservação das estruturas expostas, no caso os caldeirões, que a conservação destas estruturas, assim como também a implantação de projetos na área de educação patrimonial que vise "conscientizar" a população da importância do sítio, que remonta a história local e regional.

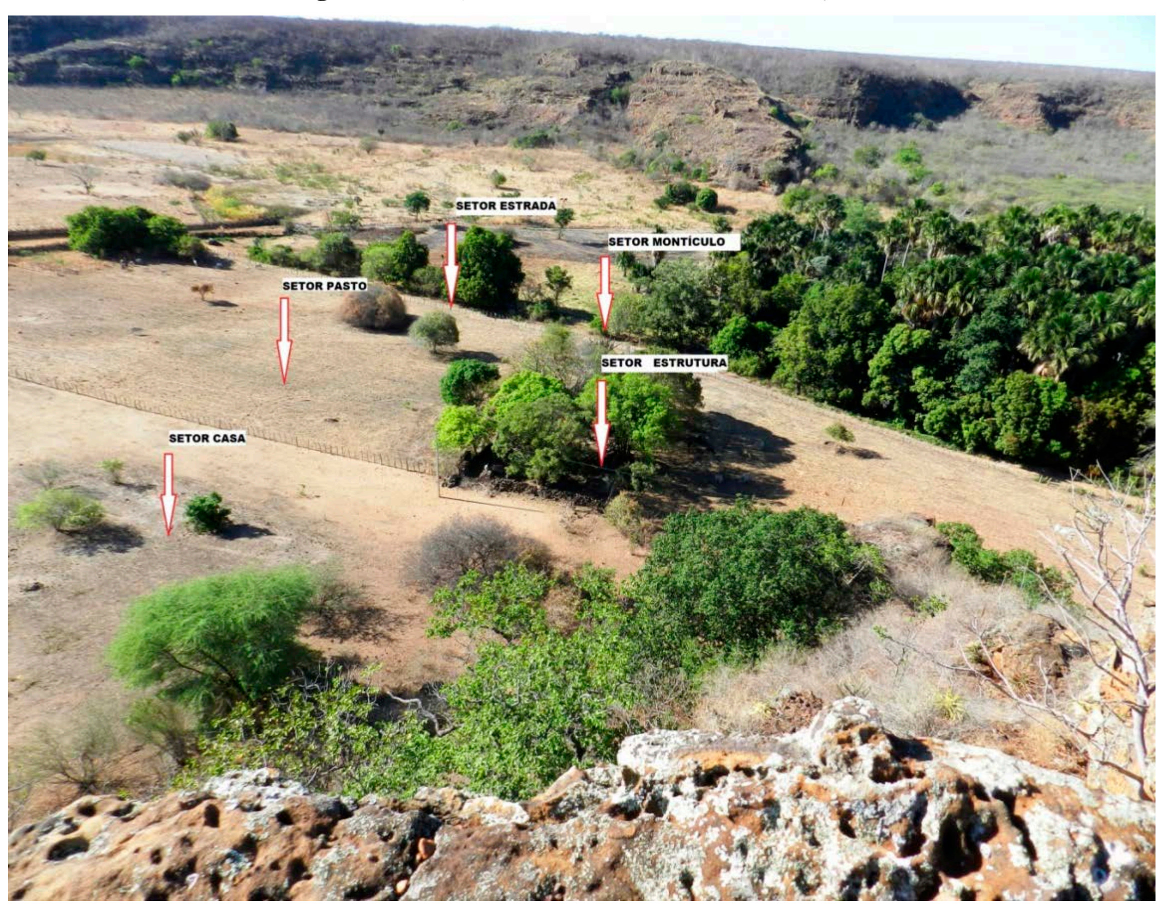
ANEXO

Figura 1. Mapa de localização do Sítio Histórico Brejo de São João



Fonte: Acervo FUMDHAM, 2014

Figura 2. Vista geral da área do Sítio Brejo de São João



Fonte: Acervo FUMDHAM, 2014



Figura 3. Planta baixa do das ruínas do sítio com a denominação dos cômodos

1103 - Sítio Histórico Brejo de São João

Cômodo A
Cômodo B
Cômodo C
Cômodo D
Cômodo E
Cômodo F
Cômodo G
Cômodo H

0 2 4 8 12 m

Laboratório de Geoprocessamento
© FUMDHAM 2014

Fonte: Acervo FUMDHAM, 2014

Figura 4. Vista interna do cômodo C com a área de escavação 1 demarcada



Fonte: Acervo FUMDHAM, 2014

Figura 5. Organização da alvenaria mista, onde há concentração e intrusão de tijolos cerâmicos maciços para estabilização estrutural de alvenaria originalmente construída em alvenaria de pedra



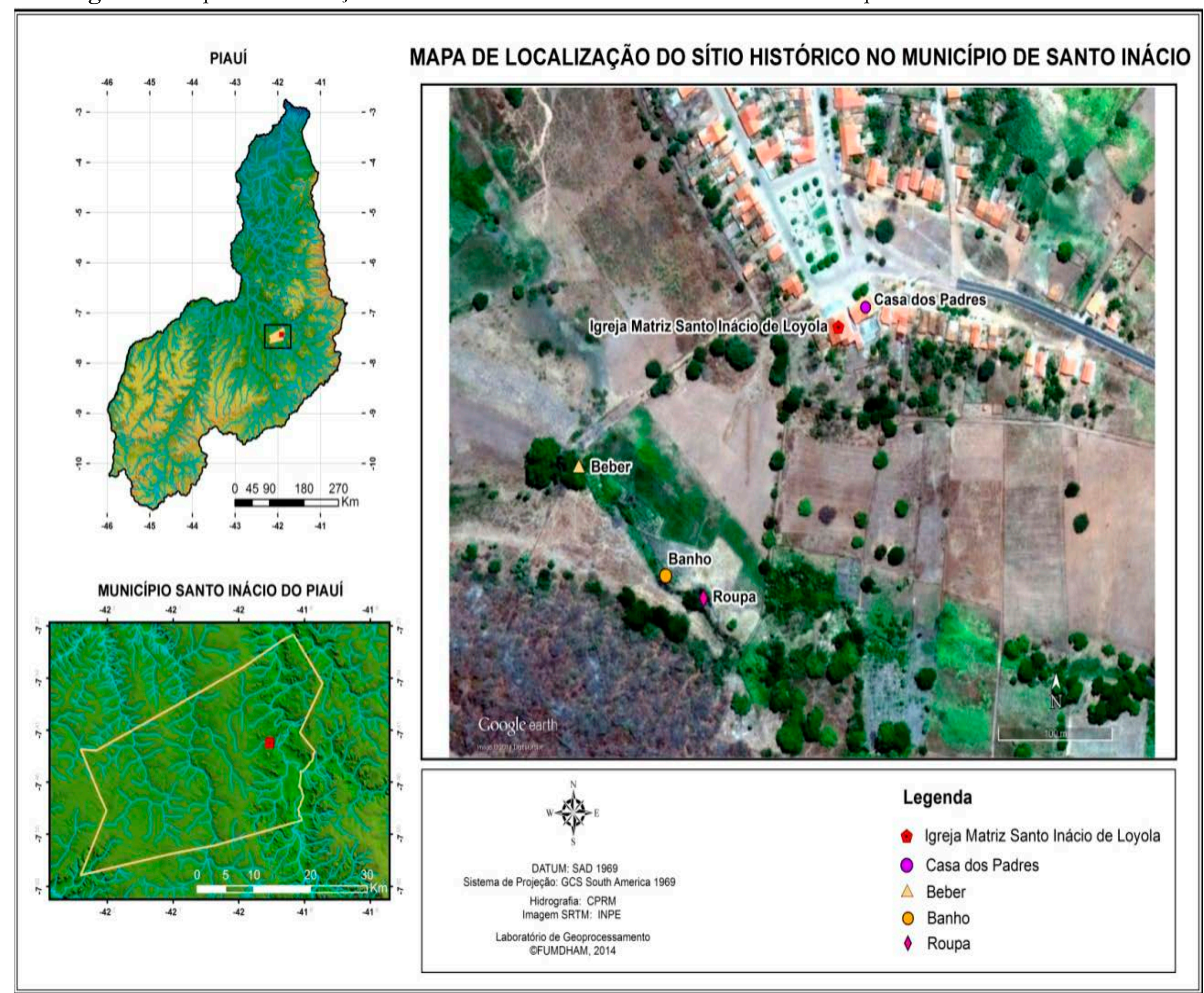
Fonte: Acervo FUMDHAM, 2014



Figura 6. Olaria com a inscrição Cugenio de Micuíra

Fonte: Acervo FUMDHAM, 2014

Figura 7. Mapa de localização do sítio histórico localizados na sede do município de Santo Inácio do Piauí



Fonte: Acervo FUMDHAM, 2014

Figura 8. Imagens de Nossa Senhora da Conceição, crucifixo e Santo Inácio,pertencentes à Igreja Matriz de Santo Inácio do Piauí



Fonte: Silva Filho, 2007; p.296

Figura 9. Vista dos olhos d'água do Sítio Histórico Brejo de Santo Inácio – PI





Fonte: Acervo FUMDHAM, 2014

Figura 10. Fragmentos de louça e vestígio cerâmico no Sítio Histórico Brejo de Santo Inácio



Fonte: Acervo FUMDHAM, 2014

Referências

Arraes, D. 2012. *Curral de reses, curral de almas: urbanização do sertão nordestino entre os séculos XVII e XIX*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Arquitetura, Universidade de São Paulo.

Assis, N. 2009. *Sítio Arqueológico Brejo de São João: Um estudo de caso sobre a Companhia de Jesus no Piauí – Séc. XVIII*. São Raimundo Nonato: Monografia de Conclusão de Curso, Universidade Federal do Vale do São Francisco.

Caldarelli, S. et al. 2003. *Relatório Arqueologia do Vale do Paraíba Paulista SP-070 Rodovia Carvalho Pinto*. São Paulo: Instituto de Pesquisas em Arqueologia/Universidade Católica de Santos.

Carvalho, A. 1994. *Real Colégio de Jesus de São Sebastião do Rio de Janeiro. In: A Forma e a Imagem. A Arte e Arquitetura Jesuítica no Rio de Janeiro Colonial.* Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica.

Costa, L. 1994. "A arquitetura dos jesuítas no Brasil". *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional,* 5, Rio de Janeiro, pp.105-169.

CPRM. 2004. *Projeto cadastro de fontes de abastecimento por água subterrânea - Diagnóstico do Município de Pajeú do Piauí*. Brasília: CPRM– Serviço Geológico do Brasil.

CPRM. 2004. *Projeto cadastro de fontes de abastecimento por água subterrânea - Diagnóstico do Município de Santo Inácio do Piauí.* Brasília: CPRM– Serviço Geológico do Brasil.

IPHAN. 2007. *Caderno de campo primeira campanha arqueológica no Sítio Histórico Brejo de São João.* São Raimundo Nonato: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Leite, S. 1939. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Najjar, R. 2005. *Manual de arqueologia histórica*. Brasília: IPHAN.

Oliveira, A. 2007. *O povoamento colonial do sudeste do Piauí: Indígenas e colonizadores, conflitos e resistência.* Recife: Programa de Pós-Graduação em História-Universidade Federal de Pernambuco.

Costa, F. 1974. *Cronologia histórica do Estado do Piauí*. Rio de Janeiro: Artenova.

Rodrigues, T. 2009. *Santo Inácio do Piauí: Uma Vez Fazenda pra sempre cidade.* Oeiras: Monografia de Conclusão de Curso - Universidade Estadual do Piauí.

Silva Filho, O. 2007. *Carnaúba, pedra e barro na Capitania de São Jose do Piauhy.* Belo Horizonte: Ed. do Autor, Volumes I, II e III.

MARÍA JOSÉ DIEZ GÁLVEZ
Licenciada en Restauración de escultura
Doctora en Historia
UCM
mariajosediezg@hotmail.com

ECKART KÜHNE
Licenciado en Arquitectura y Doctor de Ciencias
ETH, Zürich
Colaborador científico de la FSMA Suiza
eckart.kuehne@gmx.net

LAS ARTES MISIONERAS DE MOJOS Y CHIQUITOS: DIFERENCIAS Y SEMEJANZAS

Resumen
Los pueblos misionales de Mojos y Chiquitos fueron fundados y desarrollados por los jesuitas desde finales del siglo XVII hasta 1767, tiempo en el que dirigieron la construcción de grandes edificios donde destacaban las iglesias y su dotación de obras artísticas, tanto de fabricación local como de importación. Este artículo establece las diferencias y semejanzas generales del arte y la arquitectura entre ambos centros misioneros, analizando tanto los documentos históricos como las obras que se conservan en la actualidad, e incluyendo aspectos y conclusiones de las experiencias de trabajo in situ de los autores en el ámbito de la conservación del patrimonio cultural.

Las artes misioneras de Mojos y Chiquitos: diferencias y semejanzas

El análisis comparativo de las semejanzas y diferencias que pueden establecerse entre los distintos focos misioneros fundados por la Compañía de Jesús en América es una línea de investigación abierta que ha sido poco explorada hasta el momento. Quizás porque la comparación de rasgos fundamentales puede ser realizada desde la generalidad del análisis, pero la profundización del estudio comparativo a partir de cada especialidad –antropología, arte, historia, lingüística, etnografía, etc.- requiere un conocimiento suficiente y acreditado en más de una región misionera. Y esto, dada la especialización en la que los investigadores que nos encontramos habitualmente, resulta muy infrecuente[1].

Sin embargo, para el caso de Mojos y Chiquitos, es posible en la actualidad realizar esta comparación en el ámbito del arte y la arquitectura en la época colonial, gracias a los estudios especializados que hemos realizado durante las dos últimas décadas (restauraciones, levantamientos e inventarios, investigaciones, etc.) en estas dos regiones del oriente boliviano.

Cuestiones previas

La etapa jesuita, desde las últimas dos décadas siglo XVII[2] hasta la fecha de la expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios hispánicos se desarrolló aún en el barroco americano, un mundo inmerso en la suntuosidad y el aparato en todo lo concerniente al culto divino, así en la construcción y dotación de las iglesias como en las expresiones de devoción comunitaria desarrolladas en los espacios urbanos, especialmente evidente en las procesiones. Independientemente de su ubicación geográfica, los católicos siempre intentaron dotar a sus iglesias de la mayor riqueza posible, mostrando con ello su piedad y devoción, estando los jesuitas en este punto especialmente comprometidos.

Por otra parte, es importante tener en cuenta que se trata de comparar arte y arquitectura conce-

1 Una excepción considerable es la comparación entre las misiones jesuíticas de Sonora y Chiquitos por Radding, 2005.

2 Se toman en cuenta las fechas oficiales de fundación de los primeros pueblos: Loreto en Mojos en 1682 y San Xavier en Chiquitos en 1691.

bidos para servir en sociedades misioneras. Poblaciones a las que constantemente se incorporaban neófitos que requerían de una evangelización inicial, pero también suficientes estímulos para mantenerse en la nueva sociedad, fundamentada y justificada desde la expansión de la religión católica, implicando para los indígenas la aceptación de una forma de vida muy diferente de la de sus culturas de origen.

Antes de entrar en el estudio comparativo de especialidades es importante mencionar los factores que influirían decisivamente en las construcciones arquitectónicas y en la calidad y la cantidad de las obras de arte que dotaron las iglesias de Mojos y Chiquitos. Dada las semejanzas existentes entre las dos regiones, se trata entonces de buscar aquellos parámetros que puedan caracterizar a cada una de las regiones y explicar, en el caso del arte y la arquitectura, las diferencias entre ellas.

Una diferencia fundamental vendrá condicionada por la situación geográfica[3] y que supuso que los pueblos de Mojos fueran mucho más inestables respecto a los de Chiquitos. De los al menos 28 pueblos fundados por los jesuitas en Mojos, sólo 15 se conservaban en el momento de la expulsión, mientras que en Chiquitos se mantuvieron diez de los once pueblos fundados (sólo se abandonó la misión de San Ignacio de Zamucos), dinámica que continuó tras la expulsión de los jesuitas. Los traslados ocurrieron en Chiquitos sobre todo en los primeros años de fundación de los pueblos, mientras que en Mojos se sucedieron con constancia durante todo el periodo colonial, e incluso posteriormente, incluyendo también muchas veces pueblos antiguos.

Si bien la mayor inestabilidad de las misiones de Mojos afectó sobre todo a la arquitectura, también tuvo ciertas consecuencias en el arte mueble. Normalmente la mudanza de un pueblo requería el traslado de sus bienes, que en la mayoría de las especialidades no suponía grandes problemas, pero sí ocasionaban inconvenientes en el mobiliario arquitectónico que debía ser desmontado llegando incluso a permanecer almacenado durante años[4]. En el caso de una inundación, un derrumbe o de persistentes problemas de humedad, como los que sufrió San Javier durante décadas, también podrían verse afectados gravemente grabados, pinturas y ornamentos sacerdotales, sin descartar muebles en contacto con suelos y muros[5].

Pero quizás lo más destacable de la pérdida de varios pueblos de Mojos es que sus dotaciones artísticas –normalmente cuantiosas- fueron repartidas entre varias iglesias, por lo que en ocasiones los bienes de algunos pueblos llegaron a ser superabundantes. Es el caso de San Ignacio en Pampas (actual San Ignacio de Moxos) y San Borja, que se repartieron entre 1752 y 1756 la escasa población superviviente y los muchos bienes artísticos de los pueblos de San José, San Pablo y San Luis[6], desaparecidos

3 El clima, la hidrografía y la situación de tensión fronteriza en el río Iténez provocaron grandes epidemias, destructivas inundaciones y enfrentamientos bélicos que dieron como resultado el traslado o la pérdida de numerosos pueblos en Mojos. En Chiquitos la situación fronteriza con los portugueses se estabilizó ya a finales del siglo XVII, mientras que el clima -más seco y sin ríos de caudal importante- no fue un factor determinante en el desarrollo material de los pueblos. Los incendios sí estuvieron presentes en las dos regiones.

4 Los retablos y otras piezas artísticas de la iglesia de San Javier estuvieron desmontados y almacenados mientras este pueblo estuvo unido al de Trinidad desde 1775 a 1796. Incluso el gobernador propuso el traslado de uno de los retablos al pueblo de Reyes, cuya iglesia había sido destruida por un incendio casi quince años antes, como se comentó. *Disposiciones del gobernador Ribera para el pueblo de Reyes, 29 de octubre de 1791*. ABNB, GRM MyCh 12, V.

5 Así describía Aymerich los problemas causados por la inundación sobre las obras de arte de la famosa iglesia de San Pedro: "Hasta hoy va prosiguiendo en destruirse por sí misma la dicha iglesia, sin que sean suficientes las precauciones de apuntalarla, cuyo trabajo se impende por salvar los muchos adornos de ella, pero todo sale muy maltratado...". *Carta del Gobernador Aymerich a la Real Audiencia sobre el traslado del pueblo de San Pedro. Loreto, 16 de junio de 1771*. ABNB, ALP, MyCh 66

6 *Carta- Descripción a su hermano José de Quintana SJ sobre el viaje a Mojos y la misión de Mojos. Alberto de Quintana, Exaltación, 16 de mayo de 1756*. En Barnadas-Plaza, 2005: 152 y *Carta Annua de la Provincia del Perú. 1756 a 1765*. ARSI, Perú 18 (fs 250r).

tras mortíferas y repetidas epidemias[7]. La extinción de varias misiones de la región de Baures antes y después de la expulsión de los jesuitas supuso también la oportunidad de aumentar el equipamiento artístico para otras iglesias, especialmente las de San Joaquín y Concepción[8].

Así, los pueblos que sufrían traslados pero se conservaban, perdían sus edificios –iglesias, capillas, torres, colegios, talleres y viviendas- pero mantenían sus bienes muebles, aunque en ocasiones con deterioros importantes en el mobiliario arquitectónico y, en el caso de inundaciones, otras especialidades sensibles a la humedad. Sin embargo, los pueblos más estables fueron acumulando las obras de las misiones que iban despareciendo, y si bien algunos también terminaron por trasladarse y sufrir igualmente grandes pérdidas[9], los que sobrevivieron sin traslados acumularon con el tiempo un gran acervo artístico (especialmente San Ignacio en Pampas y Concepción en Baures).

Esto no sucedió en Chiquitos: cada iglesia conservó su modesta dotación artística a lo largo de la historia, con pequeños aumentos y pérdidas en distintos momentos según la actuación de sus habitantes, sacerdotes y administradores, sin que fuese habitual mover los bienes de una misión a otra por causa de extinción de los pueblos, ya que sólo se abandonó San Ignacio de Zamucos en 1745. Los traslados de piezas que se llevaron a cabo en época jesuita se hicieron en la dinámica de fundación de nuevos pueblos –igual que en Mojos-, de forma que cuando las poblaciones se consideraban demasiado grandes, sus bienes y gentes se dividían para fundar una nueva misión junto con población neófita recién convertida (caso de Santa Ana, fundada en 1755 con población y objetos de San Rafael[10], donde pueden verse objetos claramente procedentes de la misión madre, como el cáliz fechado en 1696 o el sagrario del estilo de las iglesias del P. Schmid). La donación de piezas para nuevas fundaciones dentro y fuera de la región volvería a repetirse mucho más tarde, ya en los siglos XIX y XX, por orden de los prelados cruceños[11].

Además de esta importante diferencia relativa a las consecuencias de la ubicación geográfica y

7 El P. Zabala aseguraba justo antes, en 1751, que todos los pueblos de Pampas habían visto disminuida su población tras las epidemias sufridas en la década anterior, quedando en algunos apenas la sexta parte de sus habitantes. *Informe al Provincial sobre la Visita a las Misiones de Mojos, Joseph De Zabala. Trinidad, 26 de diciembre de 1751.* ARSI, Perú 21a (fs 134v-135v).

8 Santa Rosa de Baures había sido abandonada en 1762, trasladándose parte de su población y bienes a San Pedro, mientras que tras la expulsión "[se suprimieron] las misiones de San Nicolás, San Simón y San Martín, y a ésta se unieron las dos antecedentes y últimamente se suprimió, dividiéndola en las misiones de la Purísima Concepción y de San Joaquín del mismo partido de Baures, adjudicándoseles a sus iglesias lo que necesitaban de ornamentos, y plata labrada (...)". *Carta del obispo de Santa Cruz al Presidente de la Real Audiencia de Charcas. Santa Cruz, 19 de septiembre de 1785.* ABNB, GRM MyCh 10, XVII.

9 Es el caso de San Pedro, tan rica en su día por sus propios logros y por haber incorporado a su acervo los bienes de varias poblaciones extintas. Otro ejemplo fue el pueblo de San Borja, que acabó por desaparecer a principios de la década de 1790.

10 "Supuesto que va creciendo conocidamente el número de los Indios de este Pueblo, y será necesaria alguna división dentro de poco tiempo, será bien se continúe el cuidado de multiplicar las alhajas y lo demás necesario para formar nuevo Pueblo, porque en llegando el tiempo de la división se hallen los Indios que habrán de ir a otra parte, con este consuelo". *Memorial del P. Visitador Pedro Lizoain en la Visita de 20 de agosto de 1752, para el Pueblo de San Rafael.* AGNA, Compañía de Jesús, Legajo 4: 1746-1756, IX- 6-10-1. Esta división de gentes y bienes se realizó seguramente también en Mojos, por ejemplo en la fundación de la misión de Reyes a partir de la de San Borja o la de San Miguel desde San José, a inicios del siglo XVIII. *Letras annuas del año de 1702 de la Provincia del Perú, [que] remite el P. Provincial Diego de Cárdenas.* ARSI, Perú 18a (fs 264v).

11 La jerarquía eclesiástica ordenó a algunos templos de Chiquitos proveer de alhajas a las iglesias de nuevas fundaciones como Santa Rosa de la Mina, San Matías y algunos pueblos de Guarayos, llegando incluso a destinar piezas para la catedral de Santa Cruz (Diez, 2006: 225 y 441). También por orden del Obispo Santisteban (prelado cruceño de 1891 a 1931) se produjeron traslados de piezas desde Mojos a la catedral de Santa Cruz: varios relieves en madera posiblemente provenientes de la antigua iglesia de San Javier y un conjunto importante de platería extraída de las iglesias de San Pedro y Exaltación, que se hallaban en ruinas en esa época, pero que contaban con población estable. Molina M.-Molina B., 1989: 112 y Elías, 1992: 32.

la adversidad climática, pueden considerarse otros factores en el análisis del arte y la arquitectura que explicarán también las diferencias entre Mojos y Chiquitos y que pueden ser aplicadas para el estudio del mismo tema en otras regiones misioneras:

» Las posibilidades económicas con las que contaron los núcleos misionales en conjunto (especialmente al inicio de la actividad reduccional) y cada pueblo en particular para asumir los gastos de la construcción de los grandes edificios misionales y la producción o importación de bienes artísticos[12]. La pertenencia a las provincias del Perú y Paraguay marcó claramente una diferencia económica entre ambas regiones, siendo no sólo más ricos e influyentes los colegios del Perú que los paraguayos, sino que muchas de las ciudades en las que estaban emplazados contaban con unas posibilidades comerciales más amplias. De hecho, tanto los jesuitas en Chile como los jesuitas del Paraguay mantuvieron procuradores en algunas ciudades peruanas[13], ya que tanto la compra de productos internados a los pueblos como la venta de la producción misionera eran sin duda más rentables en las plazas peruanas que en las chilenas o paraguayas, aún asumiendo el costo del transporte. Además del comercio, la presencia de numerosos talleres artísticos en las ciudades del Perú permitían por una parte la compra de obras a mejores precios y por otra, la opción de escoger entre un mercado con mayor variedad.

» Las relaciones y contactos que cada pueblo o centro misionero estableció con donantes y benefactores para acrecentar con sus limosnas la capacidad económica de cada pueblo y el patrimonio artístico de las iglesias. En este caso, las crónicas de las misiones peruanas recogen los nombres de varios grandes donantes que fueron fundadores o benefactores del conjunto de las misiones o de pueblos concretos, mientras que en Chiquitos, el número de estos personajes es menor (tal vez aquí además de la mayor capacidad económica de la sociedad peruana respecto a la paraguayas, hay que tener en cuenta la animadversión que en algunas ciudades del Paraguay suscitaron los jesuitas).

» La presencia estable en las misiones de arquitectos y artífices cualificados que dirigieran la construcción de edificios y abrieran talleres en los pueblos formando mano de obra especializada para mantenerlos activos. En ambas regiones trabajaron sacerdotes jesuitas con habilidades artísticas, pero la presencia de coadjutores con formación artística pudo ser mayor en Mojos que en Chiquitos, algunos llegados tempranamente, por lo que ciertos oficios artísticos –la talla, la ebanistería- estaban en funcionamiento ya en la última década del siglo XVII. Además hay que señalar la asistencia de un número indeterminado de artífices foráneos contratados por el P. Vargas en San Pedro de Mojos, donde este sacerdote creó un centro productor y de enseñanza de artes y oficios que extendió su beneficio por todas las misiones[14]. En Chiquitos se conoce la presencia de un solo artista foráneo, Antonio Rojas, que fue clara-

12 Un artículo sobre este tema está aceptado para su publicación digital en el número XXIV de la revista Anales, del Museo de América.

13 Un procurador de la Provincia del Paraguay representaba las misiones de Chiquitos en Potosí, ciudad que fue claramente adjudicada a estas misiones en una muestra de solidaridad corporativa, pues no había allí procuraduría de Mojos, perteneciendo a la provincia peruana. Respecto a Chile, consúltese Bravo Acevedo, 2008.

14 *[Noticia de las Misiones de Mojos]. Juan de Beingolea, c.1763.* En *Informe del Gobernador de Santa Cruz, Alonso Berdugo, al rey sobre las misiones de Mojos, 8 de enero de 1764.* Barnadas-Plaza, 2005: 181.

mente silenciado en los documentos jesuitas, a pesar de que estableció su residencia durante décadas en la región (Fischerman, 2000: 141-150), trabajando al menos en especialidades como la escultura, la pintura mural y el mobiliario, e incluyendo probablemente también los retablos en San Miguel.

Otras características influyeron también en la dotación artística de los pueblos en la época jesuita, fundamentalmente los rasgos culturales específicos de los distintos pueblos indígenas misionados y sus relaciones entre sí y con los misioneros, la procedencia y formación de los misioneros, las diferentes vías de comunicación entre las misiones y los centros de apoyo logístico, etc., todo lo cual ameritaría estudios específicos especializados.

En un contexto misionero podría decirse que la arquitectura parece mostrar más fielmente el grado de desarrollo técnico y conceptual de la sociedad en comparación con otras manifestaciones artísticas, en cuanto a que las edificaciones son resultado de la producción local, aun existiendo la posibilidad de importar algunos materiales y pudiendo contar con arquitectos o directores de obra foráneos. Sin embargo, en las diversas especialidades artísticas puede darse –y de hecho así sucedió en Mojos y Chiquitos- la posibilidad tanto de fabricación in situ usando materiales locales o importados, como de adquisición directa de las piezas acabadas. Por esta misma razón, y por la inversión que significan, los bienes muebles reflejan mejor la capacidad económica colectiva de los pueblos que la arquitectura.

Los bienes muebles

La dotación artística de las iglesias de Chiquitos y Mojos fue muy desigual, pues las iglesias de Mojos tuvieron, comparando globalmente, un equipamiento artístico muy superior a las chiquitanas, no sólo en su cantidad, sino también en la calidad de la mayor parte de las piezas.

Numerosos testimonios alaban la riqueza material de las iglesias mojeñas, y si bien algunos de los cuales provienen de miembros de la Compañía[15], otros también fueron escritos por personajes foráneos que por una u otra razón arribaron o conocieron la provincia durante o después de los jesuitas y en los que puede suponerse mayor imparcialidad[16]. Precisamente el caso de Chiquitos es justo el contrario, pues los testimonios tanto de los mismos misioneros como de los visitantes foráneos coinciden en describir las iglesias como decentes pero con dotaciones modestas[17].

Pero además de estos testimonios, hay dos referencias más que apoyan la afirmación de la diferencia entre las dos regiones misioneras: los inventarios históricos levantados en distintas épocas en ambas regiones a partir de 1767 y el resultado de la inventariación de los Bienes Muebles que se conservan

15 Las narraciones publicadas de los PP Eguiluz, Altamirano, Eder, y otras inéditas como las del P. Dirrheim (*Carta del RP Francisco Javier Dirrheim… al RP Pedro Mantelo, rector, al P. Nicolás Kost, su padre espiritual, y al Maquardo, su primo. Santa Ana, 20 de septiembre de 1732.* En Matthei, 1972: 294-295), el P. Ponce (*Carta de edificación del P. Nicolás de Vargas, por Pascual Ponce, San Pedro, 23 de octubre de 1756.* APSJ Chile, Cartas mortuorias de la antigua provincia de Perú. Carpeta 43, nº 138), etc.

16 El dominico Fray Francisco de Torres a finales del siglo XVII (*Testimonio notarial del viaje de Fray Francisco de Torres OP. Lima, 14 de enero de 1698.* ARSI, Perú 21 (fs 114r)), el gobernador de Santa Cruz en 1760 (*Diario del viaje hecho por el Gobernador de Santa Cruz de la Sierra a la fortaleza de los portugueses establecida en el pueblo de Santa Rosa el Viejo por el Gobernador de Matogroso. Carta de D. Alonso Berdugo, a la Real Audiencia. 19 de noviembre de 1760.* En Pastells, 1912-1949: T. VIII-2, 742), el gobernador Lázaro de Ribera en numerosos documentos, casi todos conservados en el ABNB, etc.

17 Como ejemplos jesuitas pueden ponerse los textos de los PP. Knogler y Schmid. Fuera de la orden, es fundamental el interesante análisis del obispo Herboso en 1769 (*Informe del Obispo Herboso sobre las misiones de Chiquitos. San Ignacio, 1 de marzo de 1769.* ABNB, GRM MyCh 24, II.)

en la actualidad en los pueblos herederos de estas misiones y que se encuentran en los departamentos del Beni y Santa Cruz[18].

Respecto a los inventarios históricos, los más importantes como punto de partida son los inventarios levantados en el momento de la expulsión de la Compañía[19], pero mientras que son muy pormenorizados en casi todas las misiones de Chiquitos, apuntando el número y a veces la descripción de todas las especialidades artísticas existentes en las iglesias, los de Mojos están incompletos y son minuciosos únicamente en lo referente a la platería, los ornamentos y las campanas.

Por ello sólo en estos tres grupos de piezas se puede establecer una comparación cuantitativa y a veces cualitativa de la dotación que habían alcanzado los templos en el periodo jesuita, mientas que para otras especialidades, como la escultura, la pintura, el mobiliario o los instrumentos musicales, será necesario recurrir a otras fuentes tanto de época jesuita como posteriores.

Y desde luego el inventario actual permite también establecer una comparación privilegiada entre las piezas conservadas de ambas regiones (platería, escultura, metalistería y mobiliario fundamentalmente), pues la observación directa de las piezas supone la oportunidad de obtener una información mucho más completa que la registrada en los documentos históricos, en cuyo caso éstos sirven de apoyo histórico.

En este sentido, la platería es, la especialidad que mejor puede demostrar la diferencia en la dotación artística de las iglesias misionales, tanto por la información documental presente en los inventarios y otros escritos como por el porcentaje de su conservación actual.

No es sólo la cantidad de piezas de plata, sino también la variedad y calidad, lo que distingue a las iglesias de Mojos de las de Chiquitos. En las misiones paraguayas existían apenas las piezas básicas para la celebración del culto y algunas otras –ciertamente modestas- utilizadas en la ornamentación de altares y atributos de la imaginería[20]. En Mojos, además de las piezas directamente relacionadas con los sacramentos, la dotación de las piezas ornamentales (mayas, candeleros, planchas, frontales, atriles, etc.) fue realmente importante, así como los atributos de la imaginería y las obras auxiliares, es decir sagrarios, atriles, tronos, urnas, sacras, etc.. Algunas de estas impresionantes piezas habituales en Mojos existieron en Chiquitos apenas en la misión de San José[21], probablemente más rica que el resto por el patronazgo directo del Marqués de Campero.

Ornamentos, esculturas y pinturas de caballete suponen también una gran diferencia entre ambas regiones, más abundantes y de mejor calidad en Mojos que en Chiquitos. En el caso de los

18 Para 10 pueblos de Chiquitos se realizó un catálogo entre 2001 y 2003 y para 15 de Mojos un inventario –incluyendo algunos pueblos coloniales postjesuitas como San Ramón y El Carmen- entre 2012 y 2014. Los resultados de la catalogación de Chiquitos pueden consultarse en Diez, 2005: 353-362. Ambos en el archivo del Plan de Rehabilitación Integral Misiones de Chiquitos, con sede en San Ignacio de Velasco.

19 Los inventarios de las misiones de Chiquitos se encuentran en documentos manuscritos en el ACSCS (sección 2, serie 8) y el ANCH (Manuscritos Jesuitas, vol. 232), habiendo sido publicados por BRAVO, 1872 y Ramallo, 1994. Los inventarios de Moxos, levantados entre 1767-1768 se encuentran en el ABNB, GRM MyCh I, 1 y 3, y fueron publicados también por Bravo en 1872. En cualquier caso, los inventarios publicados por Bravo no contienen la mayor parte de las bibliotecas, mientras que las transcripciones de Ramallo no son del todo confiables.

20 Véase cuadros y análisis en Diez, 2006: 200-210.

21 Un atril y tres sacras y varias mayas fotografiadas en la década de los años 50, hoy casi todas desaparecidas. Fotografías antiguas del acervo chiquitano en Querejazu, 2005: 144-147.

ornamentos y las pinturas, ricas obras fueron importadas a Mojos durante toda la etapa jesuita[22] y no parece que se establecieran talleres de estas especialidades en la región[23]. En Chiquitos, la pobreza de los pueblos debió estimular a los misioneros a establecer talleres para alcanzar la mayor autosuficiencia posible, lo que no parece que fuera tan necesario en Mojos. Así, la importación de telas y guarnición se realizó hasta el final de la época jesuítica, y en los inventarios de la expulsión se comprueba la existencia de estas especies en todos los pueblos, lo que no sucede nunca en Mojos.

La imaginería escultórica, si bien fue más abundante en Mojos, es muy interesante en ambos casos y puede detectarse a través de las piezas conservadas la presencia de varios maestros o escuelas en las dos regiones, conviviendo con obras de importación tanto de las ciudades americanas como de desde Europa (el magnífico Niño Jesús de San José de Chiquitos, varias cabezas de santos en San Pedro y los niños de plomo de San Ignacio en Mojos, por ejemplo), y Asia (en Mojos aún existen varios Cristos crucificados de marfil con características orientales y en Chiquitos había al menos dos piezas de marfil, aunque de procedencia desconocida). Sí parece que hubo una mayor presencia de relieves en las iglesias mojeñas respecto a las chiquitanas, a juzgar por las piezas conservadas en la actualidad.

En cualquier caso, insistiremos aquí en la falta de documentación que pueda demostrar la presencia de talleres de platería en época jesuita tanto en Mojos como en Chiquitos, a pesar de la insistencia de varios autores en este punto. Además de no haber encontrado en décadas de estudio ningún documento concluyente para afirmar el establecimiento de esta especialidad en los pueblos misioneros, otros escritos de la época (cuentas económicas, relaciones, cartas, etc.) y la observación de las piezas actuales, demuestran más bien la importación de las piezas de plata desde distintas ciudades americanas. Los talleres de platería se instalarán varias décadas después de la expulsión de los jesuitas, según los inventarios históricos, y las piezas que fabricaron son claramente distinguibles tanto por la calidad del trabajo, como en ocasiones, por el grosor de las láminas utilizadas.

En el caso del mobiliario, la comparación es más difícil, pues ni los inventarios proporcionan una información detallada de la cantidad y utilización de estas obras, ni las piezas conservadas en Mojos permiten una comparación con las muchas piezas que pueden contemplarse en las iglesias chiquitanas. En cualquier caso también parece existir mayor variedad de estilos en Mojos, detectable incluso a partir del poco acervo conservado, mientras que en Chiquitos se comprueba una mayor homogeneidad, detectándose grupos de muebles similares producidos en un taller que surtía a otros pueblos.

Al hilo de la producción del mobiliario, nos interesa mencionar –de nuevo (Diez, 2006; Kühne-Diez, 2015)- que nunca durante nuestras investigaciones sobre Mojos y Chiquitos hemos encontrado una demostración que afirme que los talleres misionales jesuitas fabricaron bargueños para exportación, y mucho menos en la cantidad que le atribuyen algunos autores y museos, especialmente en Bolivia. Los documentos que hablan de la producción de estos muebles no demuestran con la suficiente autoridad la existencia de una fabricación en cantidades exportables, ni hacen referencia a la técnica o

22 La importación de estas especialidades se comprueba en los inventarios de la expulsión, donde varios de los pueblos estaban esperando obras desde distintas ciudades del Perú. En Chiquitos, sin embargo, las cuentas de los pueblos demuestran la importación únicamente de los materiales.

23 Sólo se registra una sastrería en San Pedro en algunos documentos, cuya dedicación podría estar limitada en el ámbito de la iglesia a la reparación de ornamentos o a la confección de ropas de imágenes, dedicándose también a confeccionar los trajes a la española de la Familia, o nobleza indígena.

dimensiones de los mismos. Con seguridad en Mojos sí se produjeron a finales del siglo XVIII bargueños o escritorios de taracea e incrustación de concha, así como otros muebles y objetos destinados a la exportación en el mercado peruano, pues además de la documentación histórica, al menos existen dos piezas conservadas que están fechadas en Concepción de Baures en 1790[24]. En Chiquitos se fabricaron muebles enconchados en época jesuita[25], de los que se conservan algunas piezas en San Juan, Santiago y Santa Ana, pero en absoluto pueden compararse en estilo y calidad con los bargueños atribuidos a estas misiones. El único escritorio conservado en Chiquitos está en San Rafael, siendo muy sencillo y prácticamente sin decoración.

Parece cierto que las iglesias de Mojos estuvieron en general más y mejor dotadas que las de Chiquitos –en el caso de las campanas y los instrumentos musicales puede decirse que ambas regiones estuvieron niveladas, aunque en el caso de las primeras se comprueba que las fabricadas en los pueblos chiquitanos tienen una técnica menos pulida que las fundidas por los maestros canichanas de San Pedro de Mojos-. Pero en la actualidad, la conservación del patrimonio arquitectónico y mueble chiquitano es incomparablemente mejor que el mojeño. Por una parte la inestabilidad climática y geográfica mencionada al inicio puede justificar parcialmente la pérdida del patrimonio, especialmente el arquitectónico. Pero no puede explicarlo todo.

Otros factores deben influir en esta diferencia entre ambas regiones, como la extrema marginalidad de Chiquitos durante todo el siglo XIX y primera mitad del siglo XX, pues Mojos sufrió mucho más el impacto de las actividades extractivas en la Amazonía boliviana (la castaña, la quina y la goma). Pero posiblemente la razón fundamental hay que buscarla en una diferencia cultural profunda, que podrá ser analizada por otros especialistas, que puedan explicar el mayor apego de los chiquitanos por sus iglesias y su cultura material (mantuvieron las iglesias, a pesar del inmenso trabajo que suponían los cambio de horcones, renovación de techos, etc. durante centurias mediante la organización comunal), mientras que en Mojos parece haberse conservado mejor la cultura inmaterial (lengua, música, ritos, etc.).

La arquitectura

Aunque las iglesias de estas regiones siguen el mismo modelo constructivo o tipología que las misiones guaranís, es decir, un esqueleto de madera y paredes de adobe, bajo un gran techo con corredores y pórtico, presentan también varias diferencias notables entre ellas.

Las iglesias de Chiquitos que corresponden al trabajo del P. Schmid, son muy sólidas, con maderas gruesas, con un trabajo diríamos más arquitectónico y diseñado, contando con pilastras, arcos y cornisas en las paredes de adobe, mientras que las iglesias de Mojos (que vemos hoy únicamente en San Ignacio, en los dibujos decimonónicos de Mercado y en las fotografías antiguas) parece que eran quizás más grandes pero de construcción más débil (por razones de acceso a la madera) y con menor intento de diseño arquitectónico.

En cuanto a la organización espacial, en Mojos las iglesias que conocemos tenían pórticos muy grandes, abiertos a los lados, y muy profundos, con dos filas de horcones. No sabemos qué función

24 Conservados en el Museo Nacional de Arte de La Paz y en la Casa del Moral, en Arequipa, respectivamente.

25 *Sánchez Labrador SI: El Paraguay Católico, 1769*. RAH, Col. Cortes, Doc. 147 [9/2275] y 148 [9/2276]. Véase sobre el tema de los bargueños en Chiquitos Diez, 2006: 254-259.

tenían exactamente, pero seguro era importante, tal vez como capillas abiertas. Lo que se sabe de los pórticos es que tenían un papel en la Semana Santa y las diferentes procesiones. En este sentido, se sigue usando en San Ignacio de Mojos durante los preparativos de Semana Santa, y también en la representación del Descendimiento.

Las iglesias jesuitas de Chiquitos –a excepción de San José- también tienen pórtico, pero más pequeño, de un solo tramo de horcones y paredes laterales, pero sus dimensiones indican una función no necesariamente diferente, aunque con algún matiz que desconocemos.

Otra cuestión interesante son las fachadas interiores del pórtico. En muchas de las iglesias de Mojos hay un esquema similar: tres portales con pilastras a ambos lados. La pregunta es si no es un diseño postjesuita, con mayor influencia neoclásica y no tan barroca: este esquema de portales con columnas se da sólo en las iglesias de Mojos y en Santa Ana en Chiquitos, post jesuita. ¿Por qué tres portales en lugar de uno? Por la información que tenemos sobre los jesuitas del Paraguay, que ejercían un control de la entrada a la iglesia de los feligreses, esta idea de tres entradas supone en apariencia al menos, un menor control por parte de los misioneros, o tal vez ejercido por los mismos indígenas y no por el ayudante del cura.

En cuanto al esquema de los elementos principales, en Chiquitos hay una solución especial, ya que en el eje central de la plaza no está la iglesia sino la entrada al patio, por donde los hombres entran a la iglesia y al trabajo. Al menos en tres casos, encima de esta entrada está la torre (San José, San Miguel y Concepción). Esto es algo que hay solo en Chiquitos. El eje comienza en la capilla Betania, pasa por la cruz en el centro de la plaza, llega al portal del patio, al reloj de sol, y termina en la oficina del cura. Este diseño urbano parece que es una solución ideada por el P. Schmid. No hay información de cómo era este diseño antes de su llegada.

San José en Chiquitos es un caso excepcional, incluso también respecto a los guaranís. Un caso en contra de muchas reglas no escritas: No tiene pórtico, tiene en cada lado de la plaza dos calles que llegan a ella en lugar de una, como en el resto. Además es el único pueblo conocido donde el ala principal del colegio no está entre patio principal y la huerta sino entre el patio principal y los talleres, lo que no resulta muy funcional. En el resto de los pueblos de guaranís y chiquitos, el colegio se sitúa entre patio y huerta para no tener el ruido y evitar la suciedad de los talleres. Además estaban todos orientados Este-Oeste para tener la mayor sombra posible en corredores que caen al norte y al sur. En lo constructivo, San José está trabajada con piedra, cal y ladrillos y presenta bóvedas, único caso en Mojos y Chiquitos.

Una diferencia interesante y novedosa entre Mojos y Chiquitos fue la presencia en Mojos de unas cuantas iglesias con tipología diferente a la comúnmente conocida para estas dos áreas misioneras: el gran espacio dividido con enormes horcones en tres naves, estructura portante de madera y muros de cerramiento exterior de adobe, algunas iglesias de esta región fueron construidas con otras características. Esta información no la encontramos en las iglesias de Chiquitos, que por otra parte tenían una influencia mucho más directa de las misiones guaraníes.

En los comienzos misioneros, se intentó en Mojos seguir los modelos de los pueblos de indios del Perú, construyendo la iglesia de San José con crucero y capillas laterales[26]. Otras iglesias fueron tam-

26 Eguiluz 1888 [1696]: 40, *Testimonio del P. Francisco Ugarra, San José, 29 de julio de 1698*. En *Memorial del P. Pedro Marbán sobre las misiones de*

bién diferentes, como las que presentaban bóvedas (la construida en ladrillo por el P. Borinie en San Pablo[27], y la de Exaltación, posiblemente también con bóvedas al menos sobre las naves laterales[28]), la del pueblo de los Santos Reyes, construida al parecer íntegramente de madera, sin adobe[29], o la de Magdalena, que carecía de coro y tenía columnas revocadas[30]. Exaltación también presentaba una tipología diferente de fachada, al menos en las representaciones del siglo XIX (Keller, 1854 y Mercado, 1859), con un pórtico de un solo tramo y un par de columnas entorchadas enfrentadas que enmarcan una pequeña escalinata central, mientras nichos con grandes esculturas flanqueaban la entrada principal.

En Chiquitos las iglesias son más homogéneas, pero lo que es especial respecto a las iglesias guaranís es que no tienen fundamento de piedra bajo los muros de adobe, lo que se comprobó en la excavación de la restauración de la iglesia San Xavier, cuyos muros descansan directamente sobre la tierra. En Mojos tampoco tiene cimientos San Ignacio, la única iglesia que remonta posiblemente a época jesuita, aunque en esta ocasión puede justificarse por la falta de piedra en la región.

Una última diferencia es la más tardía aparición en Mojos de los techos de teja respecto a Chiquitos, y por ello en Mojos varias iglesias continuaban techadas de paja o troncos de palma en 1767 mientras que en Chiquitos todas iglesias definitivas construidas a partir de 1745 (tanto las iglesias del P. Schmid, como la de San José) contaban con cerámica en techos, suelos y muros.

La presencia en la región de barro adecuado es indudable por las numerosas muestras cerámicas halladas en las excavaciones arqueológicas[31], técnica indígena conocida e incluso alabada por algunos misioneros[32], por lo que posiblemente la falta de un maestro en este arte retrasó la instalación de tejerías hasta los años 40 o 50, mientras que en Chiquitos todas las iglesias definitivas construidas a partir de 1745 (tanto las iglesias del P. Schmid como la de San José) contaban con cerámica en muros, techos y suelos (Kühne, 1996: 89, 184-187).

Una diferencia importante entre las iglesias de Mojos y Chiquitos fue que los muros de las iglesias de Chiquitos estuvieron decorados con pintura mural con seguridad, en tiempo del P. Schmid con pintura que jerarquiza los espacios según su uso ritual, mientras después de la expulsión se cubrió todas las superficies de forma ostentosa sin respetar esa jerarquía. Además, a partir de la década de 1780, aparece en Chiquitos la utilización de la mica cocida con un aspecto semejante a la plata, que se utiliza en los recubrimientos de muros, muebles y esculturas con gran profusión, especialmente en la provincia de Velasco. En Mojos, no tenemos referencias del uso de la pintura mural, y sí del uso del pan de oro en los elementos estructurales de las iglesias, y del recubrimiento de los muros interiores de las iglesias con grandes obras de pintura y escultura, y que vuelve a demostrar la mayor capacidad económica de las misiones peruanas.

Mojos. Loreto de Mojos, 8 de septiembre de 1698. Copia mecanografiada, U.J. Antonio Ruíz de Montoya, Lima, colección Vargas Ugarte y Altamirano, 1891 [c.1712]: 69.

27 *Carta del P. Francisco Borinie al P. Jacobo Mides en Praga. San Pablo de movimas, 3 de noviembre de 1720.* Copia consultada en el archivo personal del P. Bernardo Gantier SI, Sucre.

28 *Inventario del pueblo de Exaltación, 12 de diciembre de 1796.* ABNB, GRM MyCh 16, VII.

29 *Annua de las Misiones de Moxos del año 1751.* ARSI, Perú 17 (fs. 241r-241v) y AHASC, Annuas y Visitas Pastorales.

30 *Diario del viaje hecho por el Gobernador de Santa Cruz de la Sierra a la fortaleza de los portugueses establecida en el pueblo de Santa Rosa el Viejo por el Gobernador de Matogroso. Carta de D. Alonso Berdugo, a la Real Audiencia. 19 de noviembre de 1760.* En Pastells, 1912-1949: T. VIII-2, 746.

31 Nordenskiöld, Bennet, Métraux, Denevan, Dougherty-Calandra, Calandra-Salceda, Jaimes, etc.

32 Especialmente el Hno. Joseph Del Castillo. Del Castillo, 1906 [c.1680]: 320.

Archivos

ABNB	Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia
AGNA	Archivo General de la Nación Argentina
AHASC	Archivo Histórico Archidiocesano de Santa Cruz de la Sierra
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu
APSJ	Archivo Provincial de la Compañía de Jesús (Chile)
RAH	Real Academia de la Historia de Madrid
U.J.	Universidad Jesuita Antonio Ruíz de Montoya (Lima).

Bibliografía

Altamirano, D.F. SI [1700] 1891. "Breve Noticia de las Misiones de Mojos". En *Historia de la Misión de los Mojos.* La Paz: Edición de Manuel V. Ballivián. Imprenta El Comercio.

Barnadas, J. M. y Plaza, M. 2005. *Mojos. Seis relaciones jesuitas. Geografía-etnografía-evangelización, 1670-1763*. Cochabamba: Historia Boliviana,

Bravo Acevedo, G. 2008. "Los jesuitas en el comercio colonial. Las cuentas de los colegios de Chile en la Procuraduría de Lima". En Espacio Regional, Vol. 1, nº 5, 13-24. Osorno.

Bravo F.J. 1872. *Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades por decreto de Carlos III, en los pueblos de misiones fundados en las márgenes del Uruguay y Paraná, en el gran Chaco, en el país de Chiquitos y en el de Mojos.* Madrid: Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra.

Del Castillo, J. SI c.1680. "Relación de la Provincia de Mojos". En *Documentos para la historia geográfica de la república de Bolivia* (pp. 297-395). La Paz: Edición de Manuel Ballivián. Taller Tip-Lit. de J. M. Gamarra.

Diez, M. J. 2005. "Los bienes muebles de las Misiones de Chiquitos: conclusiones de su catalogación". En: Carlos Page (comp.), *Educación y evangelización: La experiencia de un mundo mejor,* 353-362, Córdoba, Argentina.

Diez, M. J. 2006. *Los bienes muebles de Chiquitos: fuentes para el conocimiento de una sociedad*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

Eder, F. J. SI. [c.1772] 1985. *Breve descripción de las reducciones de Mojos.* Traducción y edición de Josep M. Barnadas. Cochabamba, Historia de Bolivia.

Eguiluz, D. SI. [1696] 1884. *Historia de la Misión de los Mojos.* Edición de Enrique Torres Saldamando. Lima: Imprenta del Universo.

Elías, J.M. OFM. *Presencia y actividad de los franciscanos en el Beni. Homenaje al sesquicentenario de la creación del Beni.* Gobierno Departamental del Beni. Trinidad: Ed. Offset Boliviana Ltda. "EDOBOL".

Fischerman, B. 2000. "Los Rojas, artesanos y sacerdotes cruceños en la Chiquitanía." En *III Reunión Científica. Festival Internacional de Música "Misiones de Chiquitos".* Santa Cruz de la Sierra: Ed. APAC, 141-150.

Hoffmann, W. 1981. *Vida y obra del P. Martin Schmid S. J. 1694-1772. Misionero entre los chiquitanos. Músico, arquitecto y escultor*. Buenos Aires: Consejo Nacional de investigaciones Científicas y Técnicas.

Keller-Leuzinger, F. 1874. *Vom Amazonas und Madeira. Skizzen und Beschreibungen aus dem Tagebuch einer Explorationsreise*. Stuttgart: Verlag A. Kröner.

Knogler; J. SI. [1769] 1979. "Relato sobre el país y la nación de los Chiquitos en las Indias Occidentales o América del Sud y las Misiones en su territorio, redactado para un amigo". En Hoffmann W., *Las Misiones jesuíticas entre los Chiquitanos*. Buenos Aires: Fundación para la educación, la ciencia y la cultura.

Kühne, E. (ed.). 1996. *Las Misiones jesuíticas en Bolivia. Martín Schmid 1694-1772. Misionero, Músico y Arquitecto entre los Chiquitanos*. Catálogo de exposición. Santa Cruz de la Sierra.

Kühne, E. y Diez, M. J. 2015. "Las misiones de Mojos y Chiquitos, el Altiplano y los así llamados bargueños misionales". En *Migraciones y Rutas del Barroco*, VII Encuentro Internacional sobre Barroco, La Paz.

Matthei, M. OSB. 1972. *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica.* Vol. III (1724-1735) y IV. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología.

Molina Mostajo P. y Molina Barberí, P. 1989. *Monseñor Belisario Santistevan Seoane*. Santa Cruz de la Sierra.

Mercado, M.M. 1991. *Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia (1841-1869)*. La Paz-Sucre: Banco Central de Bolivia-ABNB

Pastells, P. SI. 1912-1949. *Historia de la compañía de Jesús en la provincia de Paraguay.* Tomos I-VIII-II. Edición de Pablo Pastells S.I. y F. Mateos S.I. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas. Instituto Santo Toribio de Mogroviejo.

Querejazu, P. (comp.) 2005. *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*. La Paz: Fundación BHN.

Radding, C. 2005. *Paisajes de poder e identidad: fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonía*. Versión castellana de Rose Marie Vargas Jastram. Sucre: Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, ABNB.

Ramallo, V.H. (ed.) 1997. *Memoria Histórica, Museo Catedralicio "Monseñor Carlos Gerike Suárez*". Santa Cruz de la Sierra.

MARÍA V. ROCA
Licenciada en Antropología
Becaria CONICET
Museo "Andrés Guacurarí"
vicroca@hotmail.com

ESTUDIO DE MATERIALES ARQUEOLÓGICOS DE LA IGLESIA DE SANTA ANA (MISIONES): PRIMEROS RESULTADOS

Resumen
El 26 de junio de 1821 Aimé Bonpland escribía: "El pueblo de Santa Ana era uno de los más bellos del Entre Ríos". Poco quedaba entonces de la antigua misión jesuítica. Pero ¿cómo era esta misión? ¿Cuáles fueron, para esta doctrina, las consecuencias materiales de los incendios ordenados por Gaspar Rodríguez de Francia?
Este trabajo presenta un avance del estudio de materiales arqueológicos provenientes de la iglesia de la reducción jesuita de guaraníes de Santa Ana (Misiones, Argentina). A partir de este tipo de registro –por definición fragmentario-, y en diálogo con las fuentes documentales, se propone una caracterización de este espacio en tiempos de vigencia del sistema reduccional: la morfología y distribución de sus pavimentos, la pintura mural y sus colores, la variabilidad de revoques, entre otros. Allí se exploran los aspectos que hicieron única a Santa Ana, y los que la vincularon con el todo. Asimismo, se formulan las primeras aproximaciones que dan cuenta del modo en el cual esos mismos elementos fueron afectados por el fuego y, eventualmente, transformaron este lugar en una ruina.

Introducción

Esta presentación tiene por objetivo dar a conocer los primeros resultados de los análisis de materiales arqueológicos provenientes de la reducción de Santa Ana, Misiones, Argentina. Mediante esta actividad se busca avanzar en la caracterización de la iglesia en tiempos de vigencia del sistema reduccional a través de este tipo de registro. Además, indaga las transformaciones físicas que experimentaron algunos de esos materiales como consecuencia de los incendios ordenados por Rodríguez de Francia.

Los materiales objeto de este estudio fueron recuperados en el contexto de los trabajos de puesta en valor del sitio, llevada adelante durante los años 2009 y 2010[1]. En ella participaron el Arquitecto Carlos Pernaut como Asesor en Restauración del Patrimonio; la Licenciada Ruth Adela Poujade como Asesora en materia de Arqueología Reduccional Jesuita; el Arquitecto Gustavo Frete como Jefe de Obra; y quien suscribe en calidad de Arqueóloga de sitio para Santa Ana.

Los materiales analizados y presentados en este escrito responden a dos criterios: en primer lugar, se realizó una sectorización del espacio construido: por un lado, se trabajó el registro hallado en el salón de la iglesia, y por el otro, el recinto atribuido al baptisterio, por cuanto se trata de habitaciones claramente delimitadas tanto en la planta construida como en la información histórica que luego se de-

1 Obra: Puesta en Valor San Ignacio Miní –consolidación iglesia, residencia, huerto y cerco perimetral. Y Puesta en Valor Mision Santa Ana –iglesia, capilla, talleres y huerto. Pliego de Licitación Nacional Nº06/06 – SOP BID 1648/OC-AR. La intervención fue financiada en su totalidad por el Banco Interamericano de Desarrollo (Crédito BID N° 1648/OC-AR) dentro del Programa de mejora de competitividad del sector turismo en áreas piloto, de la Secretaría de Turismo de la Nación. El Proyecto de Intervención fue elaborado por el Programa Misiones Jesuíticas de la Provincia de Misiones y aprobado por la Comisión Nacional de Museos y de Monumentos y Lugares Históricos. La Licitación pública nacional correspondiente fue llevada adelante por la Secretaría de Obras Públicas de la Nación del Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios, resultando ganadora la empresa Carlos E. Enríquez S.A., de la provincia de Misiones. Cabe mencionar que el crédito contempló la intervención tanto en Santa Ana como en San Ignacio Miní.

tallará. En cuanto al primero, se consideró el sector del acceso Oeste y el sector denominado en el Pliego de Licitación F73: muro ubicado a la altura media de la iglesia, lindando con el cementerio (Pliego de Licitación Puesta en Valor Misión Santa Ana). Por otra parte, se trata de tres tipos de materiales diferentes, siempre referidos al sistema constructivo: por un lado, aquellos que remiten a la ornamentación muraria: pintura mural y revoques, y por el otro, al tratamiento de los pavimentos, posibilitado por el análisis de baldosas. Son restos que permiten una aproximación al interior del edificio más importante de la misión. Para una primera caracterización del registro, la metodología de trabajo implementada fue el análisis macroscópico. En este trabajo se darán a conocer los primeros resultados.

Este trabajo se desarrolla en el contexto de la investigación que actualmente llevo adelante en referencia a Santa Ana. Se trata de una investigación en proceso y, por lo tanto, los resultados presentados deberán entenderse como preliminares.

1. Santa Ana: su historia

Santa Ana tuvo su primera fundación en el año 1633 en la región del Tape por los padres Pedro Romero y Cristóbal de Mendoza. Como consecuencia de las incursiones de las bandeiras paulistas esta doctrina debió trasladarse hasta encontrar su asentamiento definitivo en 1660 sobre la costa del Alto Paraná, al sur del arroyo Yabebiry. Sus restos están localizados dentro del actual municipio de Santa Ana, departamento Candelaria, provincia de Misiones, República Argentina.

Su estructura y organización no difería de la del resto de los poblados administrados por los ignacianos (Gutiérrez, 1982, Maeder y Gutiérrez, 1994). La plaza central organizaba el espacio, en uno de sus flancos se levantaba el núcleo constructivo principal (iglesia, residencia, cementerio, talleres y huerto); en los otros flancos se ubicaban el cabildo, dos capillas y las tiras de viviendas de los indígenas. También estaba presente el coty-guazú. El Hermano Coadjutor Brasanelli (arquitecto, escultor, pintor) imprimió su sello en este poblado, en el marco de lo que Bollini (2009) denomina período de renovación constructiva en las misiones, caracterizado por la introducción del Barroco y el desarrollo de una entidad estética. Brasanelli fue el responsable de la imagen que terminó siendo la final para Santa Ana; y murió allí mismo en el año 1728. Durante la vigencia del período reduccional se calcula para Santa Ana un promedio entre 3.800 y 4.000 almas (Poujade, 2000). Se trataba de un asentamiento con perfil agropecuario.

Tras la expulsión, esta misión sufrió malas administraciones en lo civil y religioso, que derivaron en el principio de la decadencia del sistema y con el transcurrir de los años llevaron al descenso poblacional. Fueron los franciscanos los encargados de atender los asuntos espirituales en este poblado. Desde 1774 quedó incluida dentro del departamento Candelaria como parte de la Gobernación de Misiones, dando inicio a un largo período, caracterizado por las disputas por los antiguos territorios de las misiones, en el marco de la conformación de los Estados-Nación. En 1811 este departamento fue cedido en custodia al Paraguay como parte de la campaña del General Belgrano. Cuatro años más tarde fue recuperado por Andrés Guacurarí y Artigas o simplemente "Andresito", lugarteniente de Artigas, quien impulsaba el sistema federal de gobierno en el contexto de la Liga de los Pueblos Libres-. A modo de represalia, en 1817, el Dictador del Paraguay Rodríguez de Francia ordenó saquear y quemar los

pueblos de la margen izquierda del río Paraná, y trasladar su población hacia el lado paraguayo. Otra porción de la población de estos asentamientos emigró hacia la zona de las antiguas estancias jesuíticas, al territorio del Iberá (actual provincia de Corrientes), a los asentamientos españoles, así como hacia el otro lado de la frontera hispano-portuguesa (Poenitz, 2012). La región entre los ríos Paraná y Uruguay quedó casi despoblada por un tiempo (Amable et al., 2011). El naturalista francés Aimé Bonpland estableció su campamento en Santa Ana mientras realizaba ensayos sobre la germinación de la yerba mate. En el año 1821, Rodríguez de Francia vuelve a ordenar la destrucción de lo que quedara de Santa Ana, apresando al naturalista y varias personas que se encontraban con él en el claustro de la antigua reducción.

Durante la década siguiente la antigua doctrina jesuita volvió a experimentar el saqueo. En este sentido, algunos autores señalan que la construcción de la Trinchera de los Paraguayos (1838) utilizó piedras de Santa Ana y otras antiguas misiones (Etorena y Freaza, 2010). La Guerra de la Triple Alianza (1865-1870) marcó el final de la ocupación paraguaya en esta región. Finalmente, en el año 1881 fue creado el Territorio Nacional de Misiones. La presencia de viajeros y exploradores desde fines del siglo XIX y sobre todo en las primeras décadas del XX inaugura otra etapa para las antiguas misiones, vinculada con el significado de la obra de la Compañía de Jesús y el destino de sus restos materiales. Desde 1984 Santa Ana es reconocida internacionalmente por su valor patrimonial. Está inscripta en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO, junto con otras antiguas misiones guaraníes de la región.

2. Santa Ana: el sitio arqueológico

Desde el punto de vista fitogeográfico Santa Ana está emplazada en la eco-región de campos y malezales, dentro del distrito del Urunday (Martinez Crovetto, 1963). Está rodeada por el arroyo del Carmen y el arroyo Santa Ana. Esta misión fue construida utilizando arenisca, tacurú, adobe y maderas, como materiales principales. Hoy se conserva buena parte de su casco urbano: la iglesia presenta paredes de hasta 6m de altura, además de una escalinata rectangular y parte de su fachada colapsada formando derrumbes (Fig. 1); en la residencia se distinguen pasillos, recintos y una escalinata de acceso que lleva el sello de Brasanelli, y en el primer patio otras tres que repiten el diseño y salvan la altura entre el éste y los recintos; aún se conservan horcones de madera para el sector de viviendas y talleres; una de las capillas de acceso describe en sus paredes los negativos de las vigas que sostenían los techos; el cementerio muestra en perfecta superposición el proceso de neocolonización a través de panteones y sepulcros de inmigrantes; las viviendas de guaraníes, hoy cubiertas bajo monte, refieren a un sistema de construcción en piedras y adobe; en el coty guazú se aprecia la construcción en claustro, con sus recintos, galerías, entrada y patio claramente definidos; el huerto de los padres cierra el núcleo constructivo principal y separa con un muro perimetral de particular diseño aquel espacio de experimentación de los jesuitas; el sistema pluvial descubierto en buena parte del casco urbano todavía da cuenta de la obra de ingeniería llevada adelante hace tres siglos.

3. Descripción de los materiales

Los dos tipos de materiales considerados para esta presentación son revoques y baldosas. Para

cada uno se tuvieron en cuenta una serie de variables comunes, como ubicación, sector y evidencias de combustión, y otras específicas que permitieron caracterizar el registro y atribuirles posible funcionalidad. Esta información fue interpretada y discutida en relación con otras evidencias.

3.1. Iglesia de Santa Ana: sector del salón

3.1.1 Pavimento: análisis de baldosas

Nº: 132. Cantidad de muestras analizadas: 123. Los fragmentos cuyas caras superiores estaban desaparecidas no se analizaron. De las baldosas analizadas 8 se presentaron enteras (7%) y 115 fragmentadas (93%). Su distribución es la siguiente: un 37% en el acceso a la nave Oeste, y el 63% restante están asociados al lateral Oeste denominado F73 (un 40% en las inmediaciones de la impronta de columna Sur del muro, un 21% en la nave Oeste y un 2% ubicado en el sector de afinamiento del muro, es decir, en el sector del nicho).

Las morfologías identificadas son: cuadrangular (11%), rectangular (3%), posiblemente cuadrangular (10%), posiblemente rectangular (1%), diseño en espiga (1%) e indeterminada (74%). A pesar de que el número de indeterminadas es el mayor, esto debe interpretarse como resultado de la baja integridad de la muestra. A la luz del conocimiento del pavimento en otros sectores es plausible que este grupo haya sido cuadrangular. Cabe aclarar que el fragmento de morfología en espiga fue hallado en las inmediaciones del baptisterio, y deberá atribuirse a ese recinto, como luego se expondrá.

Las dimensiones se distribuyen entre los siguientes rangos:

- » Eje mayor: entre 1.7 y 21.5cm
- » Eje menor: entre 0.9 y 21cm
- » Espesor: entre 2.1 y 4.4cm
- » Peso: entre 13gr y 2,596kg.

En un 3% del total de la muestra analizada es posible identificar marcas, mientras que un 12% presenta impronta de dedos y/o uñas humanas y/o animales.

Con respecto al tratamiento de la superficie, un 60% de los fragmentos posee restos de pintura. Los colores más frecuentes son: rojo y rojo buey, también aparece naranja. La pintura se presenta no sólo en la cara visible sino también en los bordes.

Un 61% presenta evidencias de combustión (Fig. 2), entendiendo que el fragmento pudo tanto haber sido sometido directamente a fuego como haber estado en contacto con maderas carbonizadas. Uno de los fragmentos vinculados a la impronta de columna Sur posee revoque calcinado. Las cenizas cubren una superficie aproximada de 17cm x 15cm.

3.1.2. Ornamentación muraria interna: análisis de revoques

Nº: 6. Cantidad de conjuntos analizados: 6, 3 de ellos asociados a uno de los muros laterales Oeste (F73) y los restantes al sector del acceso a la nave Oeste. Los sectores representados son los siguientes (según peso de la muestra): ventana al cementerio –es la de mayor tamaño y constituye un 65% de la muestra, con 2,397kg-, alrededor de la columna Sur (19%), nave Oeste (2%), sector de ingreso Oeste al

iglesia, posiblemente perteneciente a la cara interna del muro que compone la fachada principal (sector umbral 13%) y acceso al baptisterio (1%).

Los restos de revoque analizados se presentan en forma de conglomerados amorfos, con caras planas y redondeadas. En ellos se observan restos de laminillas, en muchos casos superpuestas, algunas podrían ser de piedra *tobatí*. En muestras del sector de la ventana se identificaron restos con pintura roja, representando un 16% del total, y posiblemente negra.

El trabajo en el laboratorio permitió remontar cuatro fragmentos de revoque pertenecientes al sector del umbral (Fig. 3). En esta misma muestra se identificaron restos dorados que quedan escondidos al juntar estos fragmentos. De ello se deduce que las láminas doradas hayan pertenecido a otro elemento y se adhirieron a los restos del revoque (ya desprendido de las paredes) como parte de los procesos postdeposicionales. Estas láminas podrían haber pertenecido al mobiliario y/o imágenes. Se trata de un hallazgo de suma importancia en contexto de la investigación, puesto que arroja luz sobre los procesos saqueo y destrucción del sitio. También se identificaron restos de láminas doradas en muestras del sector de la ventana. Es decir, que un 33% de los conjuntos analizados muestra esta característica.

En cuanto a las evidencias de combustión, el 83% de los restos muestra marcas de haber estado sometido al fuego. Las láminas y conglomerados se tornan color gris ceniza. En efecto, una de las muestras estaba acompañada por cenizas de revoque (385gr). En otros casos es posible identificar restos de madera carbonizada incrustada en el conglomerado.

3.1.3. Ornamentación muraria interna: análisis de pinturas murales

Nº: 43. El total de pinturas analizadas es de 43. Todas, excepto una, fueron encontradas en el interior del muro, adheridas a las caras internas de los sillares que conforman el muro bajo análisis (F73). Se trata de pinturas polícromas (Fig. 4), un material sumamente frágil. Se presenta con un sedimento que oficia de base a las láminas de pintura. Este sedimento probablemente esté realizado con *ñaú*.

Los pesos de las muestras analizadas van desde 1gr hasta 392gr. La de mayor tamaño comprende una superficie de 26cm x 16cm. Se trata de una de las pinturas que fue conservada en el sillar.

En un 95% de las pinturas se identifican colores. Ellos son: blanco, negro, rojo, ocre, gris, marrón, rosa y naranja. En un 51% de la muestra se distinguen trazos de diversos colores (Fig. 5). No fue posible identificar dibujos o figuras.

Con respecto a las evidencias de combustión, el 91% de las pinturas no presentan rastros de haber estado sometidas al incendio. Sólo se verifica esta situación en un fragmento de pintura, que se muestra ahumado, ennegrecido. En otras tres no es concluyente.

3.2. Iglesia de Santa Ana: baptisterio

3.2.1. Pavimento: análisis de baldosas

Nº: 56. Cantidad de elementos analizados: 56 fragmentos. No se hallaron baldosas enteras en el baptisterio. Las morfologías identificadas son: diseño en espiga (82%) (Fig. 6), posible diseño en espiga (3%), diseño en espiga con decoración (2%), cuadrangular (4%), e indeterminada (9%). Estos porcenta-

jes, sumado al hallazgo de pavimento *in situ*, permite afirmar que el solado del baptisterio estaba caracterizado por el diseño en espiga. El relieve del fragmento podría interpretarse como una especie vegetal si se compara con otros del mismo tipo que se encuentran en el depósito del sitio. Por sus características podría tratarse de un helecho que crece en la zona de bañados de San Ignacio (*Blechnum tabulare*)[2]. Es posible que este estuviera vinculado a la pila bautismal.

Las dimensiones se distribuyen entre los siguientes rangos:

» Eje mayor: entre 2.5 y 20.7cm

» Eje menor: entre 1.3 y 15.9cm

» Espesor: entre 2.7 y 5.5cm

» Peso: entre 23gr y 1,603kg.

En un 9% de la muestra es posible identificar marcas, mientras que un 2% presenta impronta de dedos y/o uñas humanas y/o animales.

Con respecto al tratamiento de la superficie, un 66% de los fragmentos presenta restos de pintura. Los colores identificados son: rojo y rojo buey. La pintura se presenta no sólo en la cara visible sino también en los bordes.

Un 70% presenta evidencias de combustión, entendiendo que el fragmento pudo tanto haber sido sometido directamente a fuego como haber estado en contacto con maderas carbonizadas. En algunos casos la pintura se observa quemada.

3.2.2 Ornamentación muraria interna: análisis de revoques

Nº: 8. Cantidad de conjuntos analizados: 8. Están vinculadas a los muros Norte, Este y Oeste –para este último sector también hay muestras en la ventana que da hacia el cementerio-. Los pesos de las muestras varían entre 37gr y 274gr. La de mayor tamaño está vinculada a la pared Este.

Los restos de revoque analizados se presentan en forma de conglomerados amorfos, aunque varios de ellos presentan algunas de sus caras planas, de buena consistencia. En ellos se observan restos de laminillas, correspondientes a posiblemente a restos de caracol y otras láminas que podrían corresponder a la llamada piedra blanca o piedra *tobatí*. Un 87% de la muestra posee restos de pintura roja. La pintura está ubicada en sus partes planas. Además, en dos conjuntos -25% del material- se encontraron restos de microláminas doradas adheridas a estos conglomerados. Están asociadas a los muros Este y Oeste del recinto.

En cuanto a las evidencias de combustión, el 75% de los restos muestra indicios de haber estado sometido al fuego, al menos de forma indirecta. Las superficies se tornan color gris ceniza. En otros casos es posible identificar restos de madera carbonizada incrustada en el conglomerado.

4. El registro arqueológico y las fuentes documentales: un diálogo necesario

En la elaboración de esta investigación se ha seguido la postura de Areces (2012), quien insiste en la necesidad de diálogo entre la Arqueología y la Historia (véase también Moreland, 1992). Esta autora afirma: “Es posible [...] plantear la complementariedad entre el registro arqueológico y el registro docu-

2 Hipótesis provista por el Dr. Keller.

mental, en la medida en que uno u otro puedan aportar informaciones exclusivas. Pero se debe también considerar de qué forma se solapan las posibilidades de interpretación de uno y otro." (Areces, 2012; 17)

Para esta presentación se tomaron en cuenta los memoriales de Santa Ana[3], los textos del Padre Oliver de 1767 y el Inventario de bienes al momento de la expulsión de los jesuitas (editado por Bravo, 1872). Los memoriales brindan datos respecto a las diversas refacciones a las que el pueblo fue sometido. Entre 1724 y 1725 Luis de la Roca ordenó los trabajos que el mismo Brasanelli debía ejecutar, como la prolongación de la iglesia, la media naranja y el equipamiento interno –entre ellos los retablos-. Sin embargo, no hay indicaciones especiales sobre los pavimentos o el tratamiento hacia las paredes. Para 1731 la fábrica de la iglesia continuaba.

Existen algunos detalles en la descripción que realiza el Padre Oliver sostenía en 1767: "La Yglesia del Pueblo de Sta. Ana es mui hermosa pintada, y dorada: el retablo maior mui, airoso con 4 famosas estatuas: los altares coraterales, bien trabajados y dorados con sus estatuas: la Yglesia tiene su media naranja, y toda ella es un primor" (Auletta, 1999; 136). El inventario de bienes confirma la existencia de retablos dorados y altares, un púlpito también dorado y cuatro confesionarios de talla dorados y pintados. Estos datos sumados a los resultados de los análisis con respecto a pinturas y restos dorados en los revoques refuerzan esta descripción.

Con respecto al baptisterio específicamente, en 1724 en el memorial se indicó hacer uno enfrente del que había, es decir, que su ubicación original estaba relacionada con el patio de los padres y no habría tenido ninguna comunicación con el cementerio de guaraníes, como sí la tuvo luego. En el inventario de bienes de 1768 se describe someramente esta habitación. "todo pintado, con su retablo dorado, que tiene siete estatuas y su pila bautismal de lindo vidriado" (Bravo, 1872; 236). En este sentido, los análisis de los revoques permiten asignarle a estas paredes pintadas el color rojo. Además, las muestras con láminas doradas indican la posibilidad de que el retablo fuera incendiado allí mismo y no llevado al Paraguay junto con los bienes saqueados en 1817. Por otra parte, cabe mencionar que, por sus características, es altamente probable que los fragmentos de cerámica vidriada hallados en el baptisterio correspondan a la mencionada pila bautismal.

Discusión y conclusiones preliminares

Hasta el momento, los resultados obtenidos de estas 236 muestras de tres tipos diferente de material permiten corroborar la existencia de recurrencias en el registro arqueológico de las construcciones de la Compañía de Jesús en el ámbito de las misiones, puesto que tanto revoques como baldosas son elementos presentes en todos los sitios reduccionales. Sin embargo, un estudio detallado ha permitido identificar dentro de las muestras de revoque no sólo restos de caracol triturado (elemento mencionado por el P. Cardiel en su explicación sobre el blanqueado de paredes), sino también otro tipo de láminas, que podrían adjudicarse a la piedra blanca o *tobatí*, mencionada por Sánchez Labrador. Futuros estudios podrán aportar luz a esta hipótesis. Además, los resultados obtenidos dejan imaginar paredes rojas en el baptisterio y el salón, en el sector de acceso. Los restos de láminas doradas en todos los sectores analizados corroboran los datos de las fuentes presentadas al tiempo que admiten nuevas hipótesis vinculadas

3 A.G.N. Fondo División Colonia. Compañía de Jesús. Transcripción: Dra. Josefina Piana.

a los elementos saqueados.

A partir de los datos presentados, y como consecuencia de la regularidad de los valores obtenidos, es posible afirmar que las baldosas se realizaban utilizando moldes. Por otra parte, la existencia de baldosas de cerámica de diferente morfología corrobora la idea de sectorización mediante la utilización de diversos tipos de pavimento. El diseño en espiga identificado para el baptisterio reafirma la importancia de este recinto y jerarquiza el espacio simbólico de la conversión. La identificación de baldosas pintadas en rojo y rojo buey para más de un 60% de los fragmentos analizados, aporta datos al estudio de la visualidad en el ámbito de las reducciones.

El análisis de las pinturas murales encontradas dentro de un muro, en las caras internas de los sillares, posibilita identificar refacciones en momentos de vigencia del sistema reduccional y señalar la reutilización de materia prima para uno de los muros de la iglesia de Santa Ana. La correlación de estos datos con los propios de las refacciones mencionados en los documentos llevará a una secuencia constructiva detallada. Hasta el momento permiten arrojar luz sobre una etapa temprana de esta iglesia.

Todos estos elementos, permiten afirmar, entre otras cosas, la especialización en el trabajo de los guaraníes reducidos en materia de construcción, a la vez, que refieren al carácter autóctono de los materiales analizados, tanto en su producción como procedencia. Quedan fuera de esta consideración las láminas doradas identificadas que se han presentado en este escrito, así como los restos de mica hallados en el sector del atrio, no considerado en esta presentación. Un estudio específico aportará más datos con respecto a la procedencia de este mineral no presente en la región de las Misiones de guaraníes.

Asimismo, la observación de consecuencias diferenciales ante la combustión hacia cada tipo de material así como su distribución, abren un nuevo camino en la interpretación de los eventos relacionados con la destrucción de Santa Ana. Los estudios realizados hasta el momento indican que no todos los materiales fueron afectados de igual manera, así como no todos los sectores fueron alcanzados por las llamas con la misma intensidad. Baldosas y revoques presentan un alto porcentaje de afectación. Para el sector del salón, las primeras muestran un 62% de evidencias relacionadas a la combustión, mientras que los revoques un 83%. Para el baptisterio, 70% en las baldosas y 75% en los revoques. Diferente suerte corrieron las pinturas murales. A pesar de estar rodeadas de horcones de madera, y posiblemente de un confesionario, sólo un 2% de las pinturas analizadas se muestra ahumado. El interior del muro resultó un lugar de resguardo.

Con respecto al abordaje propuesto, se ha visto también de qué manera Arqueología e Historia pueden enriquecer las interpretaciones sobre estos espacios. En fin, el avance de la investigación conducirá a nuevas conclusiones que aporten al conocimiento de la historia de Santa Ana, única, como cada una las misiones jesuitas de guaraníes.

Fig. 1. Iglesia de la reducción de Santa Ana: escalinata y fachada



Fuente: Archivo fotográfico personal

Fig. 2. Baldosa cuadrangular, ubicada contra el muro lateral Oeste. Se observan evidencias de combustión



Fuente: Archivo fotográfico personal

Fig. 3. Muestra de revoque, con cuatro fragmentos que remontan. Sector de acceso a la iglesia. Se observan restos de pintura roja



Fuente: Archivo fotográfico personal

Referencias bibliográficas

Amable, M. A., Dohmann, K. & Rojas, L. 2011. *Historia Misionera. Una perspectiva integradora.* 3° Edición. Posadas: Ediciones Montoya.

Areces, N. 2012. La Arqueología Histórica y los estudios regionales. *Revista Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana.* Año 1. Vol. 1, 11-24.

Auletta, E. 1999. El P. Jaime Oliver y su "Breve noticia de la numerosa y florida cristiandad Guaraní". En Gadelha, R. (Ed.), *Missões Guaraní. Impacto na sociedade contemporânea*. San Pablo. EDUC, 131-149.

Bollini, H. 2009. *Misiones Jesuíticas. Visión artística y patrimonial.* Buenos Aires: Corregidor.

Brabo, F. 1872. *Inventario de los bienes hallados a la expulsión de los jesuítas y ocupación de sus temporalidades por decreto de Carlos III en los pueblos de misiones, fundados en las márgenes del Uruguay, y Paraná, en el Gran Chaco, en país de Chiquitos y en el de Mojos, cuyos territorios pertenecieron luego al virreinato de Buenos Aires.* Madrid.

Cambas, G. 2001. Guía de Estudio sobre Santa Ana CICOP.

Etorena, A. C. & Freaza, J. C. 2010. *Historia de Posadas*. Vol. I. Posadas: Extra Impresos.

Gutiérrez, R. 1982. Tipología urbana de las Misiones Jesuíticas. En *Actas VI Congreso Internacional de Historia de América*. Tomo II, pp.411-422. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

Maeder, E. & Gutiérrez, R. 1994. *Atlas histórico y urbano del Nordeste Argentino*. Instituto de Investigaciones Geohistóricas. Conicet Fundanord. Resistencia.

Martinez Crovetto, R. 1963. Esquema fitogeográfico de la provincia de Misiones (República Argentina). Tomo 1, núm. 3, 171-223.

Melià, B. SJ. 1991. Misión por reducción. *Suplemento Antropológico*. Vol. XXIV, 1, 213-228.

Moreland, J. F. 1992. Restoring the dialectic: settlement patterns and documents in medieval central Italy. En Knapp, A. B. (Ed.), *Archaeology, Annales, and Ethnohistory* (pp. 112-129). Cambridge: Cambridge University Press.

Pliego de Licitación Pública Nacional Nº06/06 – SOP BID 1648/OC AR

Poenitz, A. 2012. *Mestizo del Litoral: sus modos de vida en Loreto y San Miguel*. Posadas.

Poujade, R. A. 2000. Arqueología de las Reducciones Jesuíticas de Guaraníes de Misiones. En *Arqueología Histórica Argentina. Actas I Congreso de Arqueología Histórica Argentina*. Buenos Aires: Corregidor, 541-552.

Libro de Actas Digitales / ISBN 978-987-28041-8-3

NICOLÁS A. FERRINO
Profesor Adjunto en la cátedra Pernaut de Historia de la Arquitectura
UBA
ferrino.arq@gmail.com

LA CAPILLA DE LA VIRGEN DE NUESTRA SEÑORA DE LORETO EN LA REDUCCIÓN JESUÍTICO-GUARANÍ DE LORETO[1]

Resumen
Las misiones jesuíticas de indios guaraníes establecidas a partir de 1609 en el Guayrá, y posteriormente en los márgenes del Río Paraná y Uruguay, son objeto de numerosos estudios desde innumerables aspectos. Entre ellos, la arquitectura y el urbanismo, ocupan un lugar destacado. El asentamiento de numerosos pueblos en base a un sistemático planteo urbano, mediante una arquitectura fuertemente adaptada al medio geográfico y a los condicionantes culturales, configuran una de las páginas más interesantes de adecuación del mundo europeo en tierras americanas. En este marco, la capilla de Nuestra Señora de Loreto del pueblo homónimo, si bien un recinto de pequeñas dimensiones en el marco de la monumentalidad de los templos y residencias construidos en estas reducciones, posee características excepcionales dentro de la tipología urbana, así como desde su valor histórico y espiritual dentro de la compleja estructura evangelizadora impuesta por los sacerdotes de la Orden de Jesús. Sus características arquitectónicas, su implantación dentro del pueblo, así como el alcance regional que los documentos escritos le otorgan a su convocatoria religiosa, la convierten en un objeto de estudio, que a la luz de los recientes trabajos de campo, permite desentrañar aspectos poco conocidos del universo jesuítico - guaraní.

El pueblo jesuítico - guaraní de Nuestra Señora de Loreto

Loreto fue una de las primeras fundaciones de los jesuitas en tierras de los guaraníes, ya hacia 1610 los Padres Cataldino y Maceta establecen este asentamiento junto con el cercano de San Ignacio Miní. En 1628, el Padre Ruiz de Montoya encabeza la migración de las reducciones desde la región del Guayrá a un nuevo emplazamiento mas seguro alrededor de la actual provincia de misiones en Argentina donde florecerán los 30 pueblos hasta la expulsión de los Jesuitas en 1767.

En su emplazamiento definitivo desde 1631 la reducción se convierte en un centro espiritual de enorme relevancia dentro del entramado territorial de la presencia jesuítica en tierras guaraníticas, y tendrá ya desde su fundación original un vínculo fuerte con la población de San Ignacio Miní, de la que dista 10 km en sus ubicaciones definitivas. Luego de la expulsión de los misioneros, quedará como las otras en manos de la junta de temporalidades, y con el tiempo se irá despoblando, siendo por otra parte saqueada por los portugueses y vandalizada en la guerra entre Paraguay, Argentina y Brasil, llegando a la actualidad en ruinas y cubierta por el monte misionero.

La reducción de Nuestra Señora de Loreto es una de las cuatro que componen la lista de Patrimonio Mundial de UNESCO en territorio argentino desde 1983, y está incluida en el listado de la Comisión Nacional de Museos, Monumentos y Lugares Históricos de la Nación.

De estas cuatro que integran la lista de patrimonio mundial, es la que permite ver la ruina en su estado mas natural, ya que comparte espacio con una reserva forestal del monte misionero, y no fue objeto de intervenciones profundas y desmonte. El vínculo entre los vestigios arquitectónicos y la

1 *El presente artículo es una versión actualizada y con la bibliografía revisada del publicado en "ANTI, perspectivas y proyectos culturales en América Latina", Pp. 135-151, Buenos Aires: Aspha Ediciones, 2016. ISBN 978-987-46025-1-0. Bajo el título "El pueblo jesuítico - guaraní de nuestra señora de Loreto. Nuevas luces sobre los planteos arquitectónicos y urbanos de uno de los centros espirituales de los pueblos de indios guaraníes".*

enorme cantidad de ejemplares botánicos propone una experiencia diferente al visitante y por supuesto planteos en términos de conservación, particulares. Solo algunas estructuras logran elevarse por sobre los montículos de sedimentos principalmente generados por el adobe con el que se ejecutaron los muros sobre bases de alrededor de un metro de sillería de piedra arenisca o Tacurú.

Intervención realizada en 2012

Los trabajos de puesta en valor encarados por el Ministerio de Turismo de la Nación, en el marco de un préstamos del BID (Banco Interamericano de Desarrollo), Supervisados por la Subsecretaría de Obras Públicas de la Nación y ejecutados por la empresa Carlos E. Enríquez, siguiendo el proyecto ejecutivo entregado por el Fondo Misiones Jesuíticas de la Provincia de Misiones, planteó un reto importante para el equipo interdisciplinario de profesionales que actuó desde los diferentes organismos públicos y la contratista, así como de los obreros ya experimentados en intervenciones anteriores en las reducciones de San Ignacio Miní, Santa Ana y Santa María la Mayor.

El dinamismo propio del monte, con ejemplares botánicos de gran porte que crecen, caen y mueren constantemente sobre las estructuras arquitectónicas, y la necesidad de conservar el entorno natural por un lado y la ruina por el otro, así como la intención de generar un recorrido atractivo en el que el visitante disfrute de la naturaleza y reconozca la estructura urbana dentro de esta, obligaron a trabajar sobre el proyecto ejecutivo para adecuarlo y ajustarlo en cada tramo de muro definido, y en cada ejemplar botánico, para mejorar la situación preexistente sin perder la característica esencial del monumento.

Conservar el monte, trabajar sobre el vínculo entre este y la ruina, y concentrar los despejes de sedimentos y escombros en áreas urbanas jerárquicas que posibiliten la comprensión de escalas e hitos en el trazado, han permitido mantener la esencia del sitio, estabilizar la ruina y poner en valor los sectores más destacados de la reducción.

Los trabajos permitieron sacar a la luz las estructuras más destacadas del sitio, como el caso del frente y laterales del templo mayor y su escalinata o la capilla de la Virgen de Nuestra Señora de Loreto, y es justamente en esta última donde se pudieron verificar características destacables sobre la tipología misional y donde pueden plantearse resoluciones urbanístico-arquitectónicas avanzadas que permiten sugerir la intervención de hermanos coadjutores con conocimientos bien consolidados del barroco.

Por otra parte, estos sectores se encuentran fuertemente vinculados al eje procesional que une la plaza principal con una secundaria, y que se extiende hacia el norte, hasta una segunda capilla fuera de la trama urbana de la reducción.

La presencia de esta “anomalía” en la tipología básica de las reducciones jesuítico-guaraní es un elemento de estudio interesante y relacionado con el carácter especial que tenía este sitio como uno de los centros espirituales de los treinta pueblos.

La estructura tipológica básica es alterada por la jerarquización de la avenida que cruza perpendicularmente el frente del templo y no la que corre por la sección media de la plaza. Esta avenida parece extenderse fuera de los límites del pueblo hacia San Ignacio Miní, y remata hacia el lado opuesto en una segunda plaza, que contiene la capilla de la Virgen de Loreto, capilla presente en casi todas las

reducciones pero en general adosada al templo principal. En este caso la misma se presenta como una construcción independiente sobre una explanada con escalinatas hacia la avenida y con su lado mayor perpendicular a esta.

Figura 1. Los trabajos en la escalinata de la explanada al frente del Templo (2012)



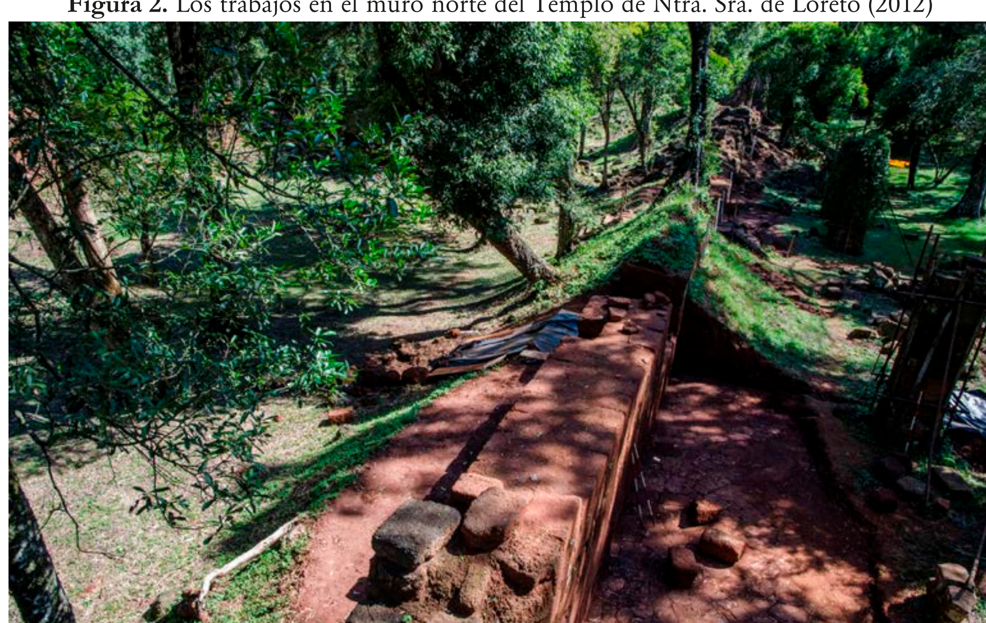
El proyecto de intervención, definía trabajos de limpieza y consolidación de los muros del templo mayor, así como de los bien conservados muros del patio del colegio, adyacente al templo. Por otra parte proponía trabajos de limpieza y cercado de las dos áreas que fueron excavadas parcialmente en campañas arqueológicas previas, focalizadas en un conjunto de letrinas y en la mencionada capilla. Luego una serie de tareas de adecuación del sitio para los visitantes incluía pasarelas para circular y contemplar sin deteriorar las estructuras existentes y descansos con bancos y cestos.

En primer lugar y pasados algunos años entre la confección del proyecto y la ejecución, se llevó adelante un trabajo de relevamiento y ajuste de las situaciones que se habían modificado en el sitio, derrumbes, crecimiento de ejemplares botánicos y muerte de otros obligaron a re-balancear las tareas.

Se decidió tipificar la intervención de estabilización de los taludes de tierra y derrumbe que bordean los muros del templo, excavando hasta nivelarlos, con el fin de dejar al descubierto un sector uniforme de muro, que permita apreciar el perímetro y la escala del recinto principal, y por otra parte que permita mantenerlo con facilidad, retirando malezas que crecen constantemente.

Por otra parte, y teniendo en cuenta que resulta muy dificultoso para el visitante inexperto reconocer al pueblo y a sus partes principales dentro del bosque, se decidió hacer hincapié en ciertos sectores que no estaban contemplados originalmente en la propuesta, estos sectores puntuales estarían orientados a establecer referencias de la arquitectura a lo largo del sendero que conduce del templo a la capilla.

Figura 2. Los trabajos en el muro norte del Templo de Ntra. Sra. de Loreto (2012)



En ese sentido se buscó limitar algunas tareas en los muros de los talleres, realizando las necesarias para garantizar su estabilidad, y concentrar los trabajos en el acceso al patio del colegio, la galería que corre hacia el templo, la escalinata sobre la que se emplazan los restos de la fachada y finalmente profundizar las tareas arqueológicas en la capilla.

Para poner en escena estas estructuras se decidió remover la capa de sedimentos que cubrían los pisos, rearmar las columnas caídas con los sillares en su posición original, y en los casos que éstos se encontraran deteriorados y sin capacidad de volver a recibir cargas, se utilizaron nuevos que se extrajeron de las originales canteras no lejos del sitio.

En el caso de la escalinata del templo y la explanada, hubo que remover bloques de los desplomes, y se niveló el deteriorado solado que con el tiempo había perdido su horizontalidad.

En el lateral del templo se despejó el área del acceso y los solados aledaños, y finalmente se completó la intervención despejando la base del campanario.

En la capilla se llegó al nivel del piso de la explanada, se limpiaron los muros y se restituyeron los bloques caídos, finalmente volvieron a su lugar original los fustes de las columnas que armaban la galería y que habían sido puesto a resguardo en la última campaña arqueológica. Para finalizar esta intervención fue necesario reemplazar por completo la cubierta que se había instalado hace unos años, sobre la excavación arqueológica e instalar una pasarela que permita a los visitantes acercarse al recinto sin riesgo para los solados originales.

Como resultado de la operación, partes jerárquicas del sitio salieron a la luz, y son visibles para la visita y para su estudio, y una gran cantidad de artefactos arqueológicos fueron extraídos, inventariados y preservados para ser prontamente expuestos.

3. La Capilla de la Virgen de Loreto

"Nombrado el P. Antonio Ruiz Rector de Loreto en lugar del P. Cataldino, procuró fomentar entre los indios el amor á la Reina de los ángeles. Llevó de Buenos Aires una imagen de la Virgen, obra de insigne escultor, con tal regocijo de los neófitos, que al decir de éstos, la presencia de María compensaba los daños que la peste había hecho y amenazaba ocasionar en la población. Llegó al lugar de San Ignacio la fama de dicha efigie, y aunque allí á la sazón se cebaba la pestilencia, muchos neófitos corrieron para verla sin temor á perder la salud, pues sentían un placer inexplicable al contemplar la Virgen. Temerosos los Padres de que el contagio se propagara con esta ocasión, juzgaron prudente sacar de Loreto la imagen, y para que esto tuviese lugar con solemnidad, los neófitos de San Ignacio abrieron un camino de dos leguas á través de selvas espesas; después se presentaron todos ante los misioneros solicitando ser oídos en confesión, pues no querían presentarse ante María con las conciencias manchadas. Lo mismo habían hecho los neófitos de Loreto antes que llevaran la imagen á su pueblo; no parece sino que obraron por inspiración del cielo, que daba á entender cómo la Virgen favorece solamente á quien se reconcilia con su Hijo. Los habitantes de San Ignacio rogaron á María que desapareciese la peste durante los ocho días que tuvieron su efigie." [2]

La posibilidad que surgió de la profunda intervención arqueológica y de restauración arquitectónica en la capilla, permite estudiar un sitio que según el texto citado, poseía una gran carga espiritual ya no a nivel local, sino a nivel regional.

La estructura, totalmente independizada del templo, e incluso de la plaza principal es un hecho excepcional si se lo estudia desde la tipología misional. La necesidad de aislar el asentamiento de este edificio, y de darle un marco propio, indica que las festividades y rituales a los que estaba destinado tenían una escala diferente a la de otros pueblos, en los que la capilla compartía espacio con el templo.

Figura 3. Vista de la Capilla de Loreto desde la explanada posterior luego de la intervención (2014)



2 Del Techo, N. Historia de la provincia eclesiástica del Paraguay- libro 7- Lieja, 1673.

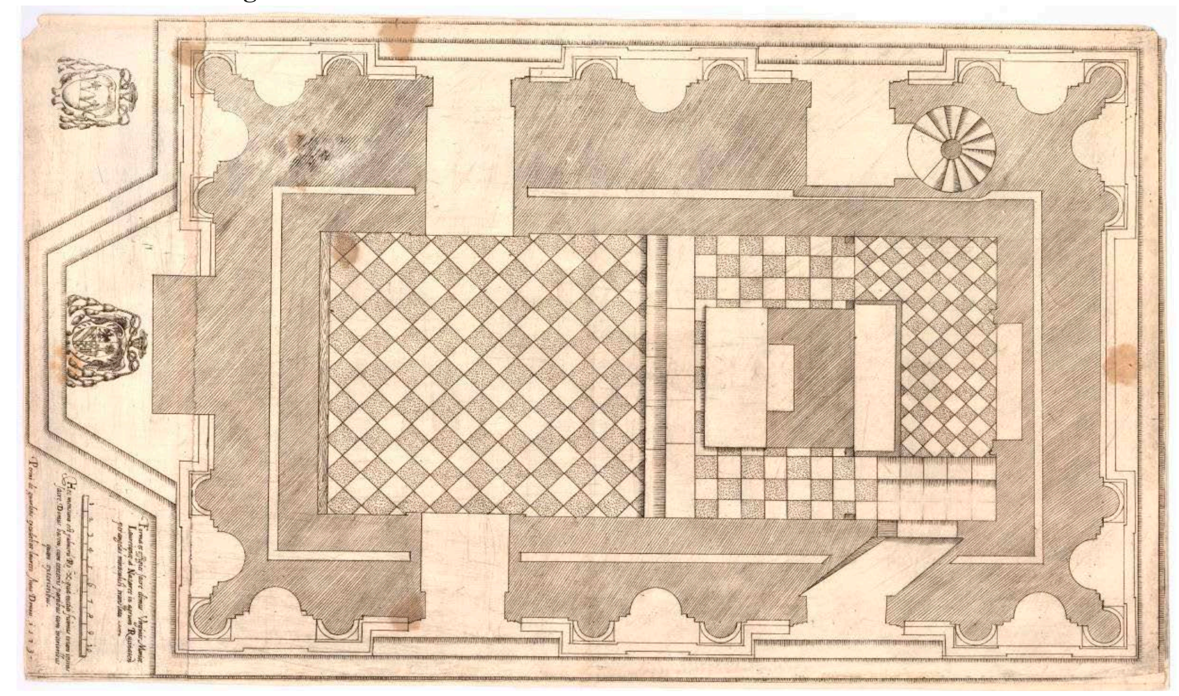
3.2- Antecedentes

Resulta interesante indagar en la experiencia de los primeros jesuitas que se establecieron en reducciones de indios en la región del Titicaca. Como primera experiencia ya el culto a la Virgen de Loreto resultó central en las rutinas litúrgicas.

Este culto fue difundido por esta orden ya que representó la primera misión encomendada a los sacerdotes en Italia, siendo confesores en el santuario que se construyó en la localidad de Loreto, y que, desde el medioevo resguarda la casa de María y José, traída desde Nazareth por un comerciante, dando inicio a una tradición de adoración a la Virgen, en este caso vinculada a los ángeles que trasladaron con su vuelo, la estructura desde el Medio Oriente hasta Italia.

Esta casa, denominada la "Santa Casa", fue reproducida en numerosos santuarios por los sacerdotes de la orden jesuítica, que copiaron las medidas y características de la original.

Figura 4. Planta del Santuario de la Santa Casa en Loreto, D. Bramante



El poder simbólico de la modesta vivienda donde la Virgen recibe al Arcángel San Miguel quien le anuncia que será madre de Jesús, fue ampliamente utilizado en la evangelización de indios en las reducciones, aunque generalmente mediante un recinto adosado o muy cercano al templo principal.

Uno de los impulsores, desde la orden jesuítica, de asentar pueblos de indios en la región de los guaraníes fue el Padre Diego de la Torre Bollo, quien se muestra interesado en extender la experiencia llevada adelante a orillas del Lago Titicaca en Julí.

Este sacerdote, designado Provincial del Paraguay, define las instrucciones para que los padres Simón Mazeta y Joseph Cataldino funden los primeros pueblos de indios en la región del Guayrá.

> *"3 En todas las iglesias, que edificaren, procuren hacer capilla de Nuestra Señora de Loreto, de quarenta pies de largo, veinte de ancho y veinte y cinco de alto, con el Altar, y lo demás, como en ella esta, y pondrán una Reliquia con la mejor decencia, que pudieren, y quede allí para llevar a los enfermos y en el Altar principal pongan imagenes de nuestros BB. Padres Ignacio y*

> *Xavier, aunque sean de Estampas, y tengan alguna para los enfermos y tomando por Patrones, y testigos a los dos Santos, renueven cada día en la Oración, y la Missa los Votos, y el proposito de gastar la vida entre Indios, no lo estorvando la santa obediencia"*[3]

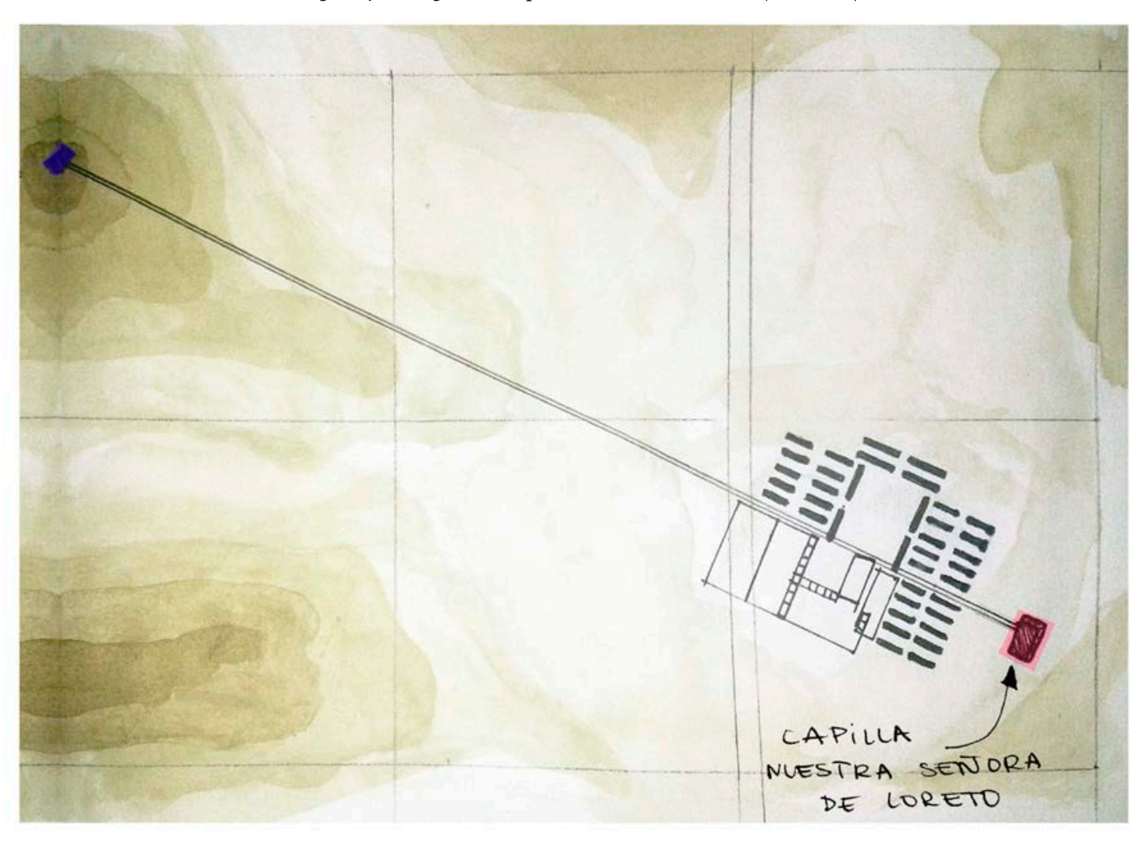
Este interés del Padre De Torres Bollo en el culto a la Virgen de Nuestra Señora de Loreto se origina en su viaje a Italia, en el que visita el santuario donde se halla la Santa Casa. Al respecto el Padre Pedro Lozano relata en su "Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay" lo siguiente:

> *"La devoción de la misma Señora, cuyo amor le abrasó allí en vivas llamas, le encendió en un vehementísimo deseo de adquirir alguna Reliquia de las paredes, y madera de aquella Santa Casa, para promover en el Nuevo Mundo..."*[4]

Siguiendo el relato, Lozano afirma que el Padre De Torres Bollo finalmente consigue sus reliquias, y que a su regreso al Nuevo Mundo, propicia la construcción de santuarios de adoración de la Virgen de Loreto no solo en las misiones, sino también en Santiago de Chile, Buenos Aires y Asunción entre otras.

3.3 La Capilla del Pueblo de Nuestra Señora de Loreto

Figura 5. Croquis de la implantación general del pueblo de Loreto con el eje procesional que corre entre la capilla de la Virgen, y la segunda capilla fuera de la traza. (L. Novo)



El caso puntual de la capilla presente en el pueblo de Loreto tiene características excepcionales, posiblemente vinculadas a la adoración de una imagen de la Virgen muy bella, de acuerdo al texto de

3 De Torres Bollo, D. Instrucción del padre provincial para los padres Joseph Cataldino y Simón Mazeta, 1609.

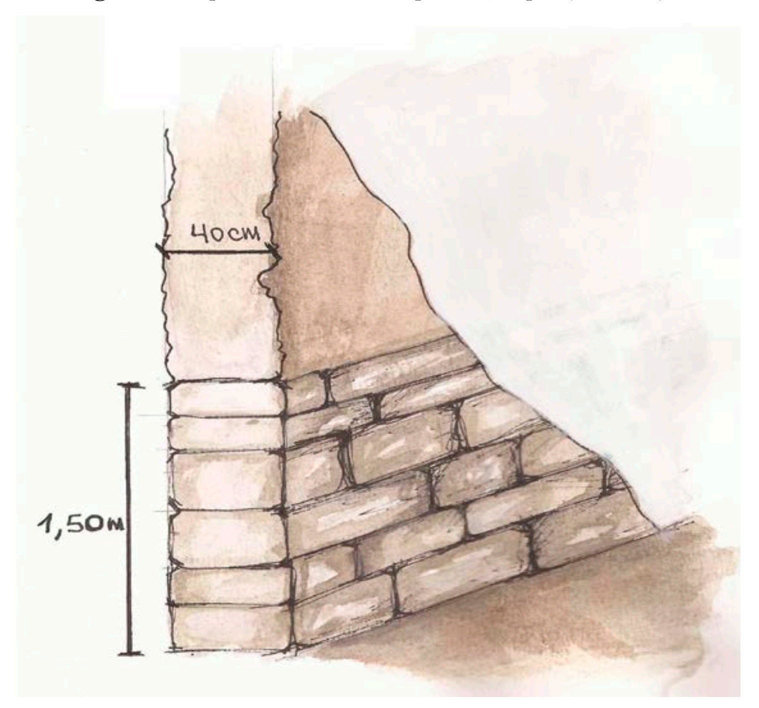
4 Lozano, P. Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Tomo primero) - Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición - Madrid – 1754.

Del Techo, que había conmovido a los habitantes del propio pueblo y a los de San Ignacio Miní, aunque por otra parte es posible que el nombre de la reducción, impulsara la jerarquización del Santuario para la veneración de la imagen.

Lo cierto es que en esta distribución urbana definitiva, la capilla fue ejecutada en una estructura independiente, con la misma tipología de las viviendas de indios, aunque jerarquizada por bellas columnas perimetrales, posiblemente revestida y ornamentada, con agregados de madera labrada y policromada. Todo el conjunto asentado sobre un podio con escaleras por el lado norte, desde el que se llega por una avenida, y donde se ubica el acceso al recinto.

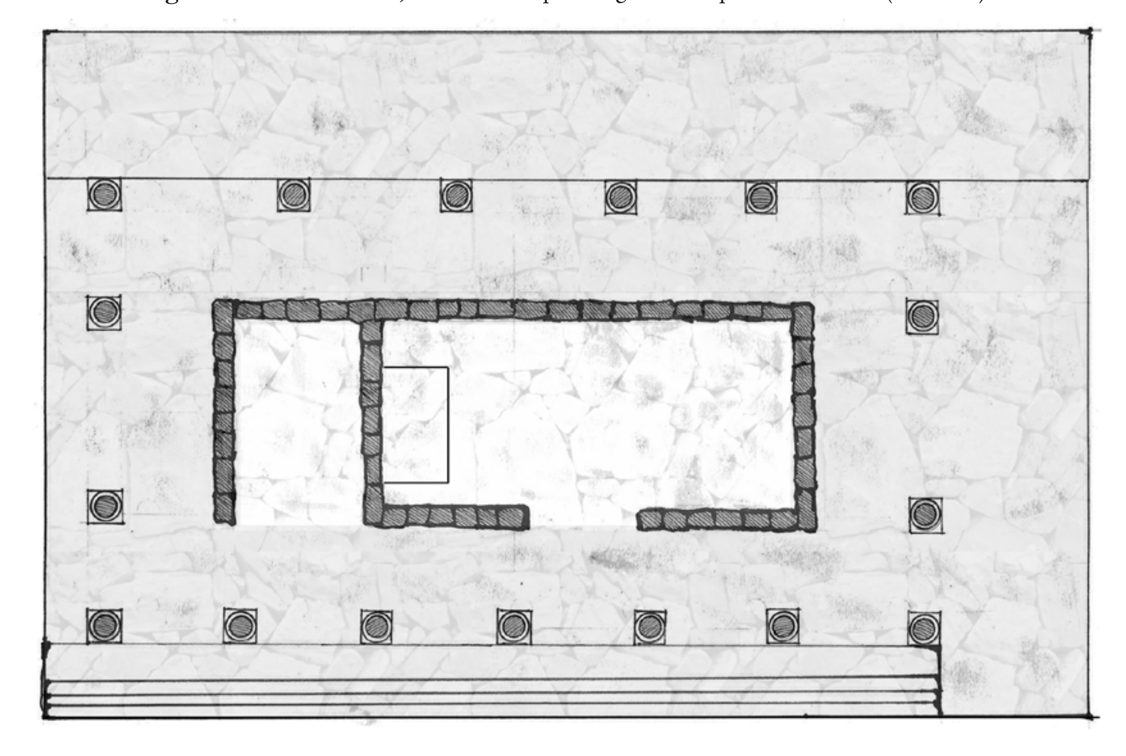
Los muros perimetrales en piedra, llegaban hasta el metro y medio de altura y sobre éstos continuaba posiblemente un muro de adobe o tapia hasta la techumbre, y todo esto revocado. Siendo como en tantas otras edificaciones, los horcones de madera empotrados el sostén interno de la cubierta.

Figura 6. Esquema del muro de piedra y tapia (L. Novo)



Son numerosos los relatos y descripciones sobre los rituales y festividades que se desarrollaban en los pueblos de indios, y el cuidado que se ponía en generar un marco propicio para estas actividades, con el uso de plantas y flores, adornando pisos y muros, y sobre todo en el interior del templo, con plantas olorosas para estimular los sentidos en general. Es por esto que es factible interpretar decisiones urbanístico-arquitectónicas vinculadas al barroco, que ha sido una corriente artística que ha acompañado perfectamente la ritualidad católica, y con una formidable capacidad de adaptación a contextos tan disímiles como la Europa central o la selva misionera. En ese sentido la implantación elevada de la capilla sobre un importante podio con explanada, la ubicación sobre el eje de una avenida jerarquizada por viviendas bien acabadas, y una portada de madera enriqueciendo la portada principal, y que se evidencia en los restos de carbón hallados en el sitio, enmarcan las decisiones tomadas por los Jesuitas, en el mundo barroco, con una fuerte ligazón a la refinada sistematización arquitectónica mediante la que se articuló el urbanismo misional de esta región, en las fundaciones definitivas, a partir de 1690.

Figura 7. Planta del conjunto de la capilla según la disposición actual (L. Novo)



Además del recinto principal, el conjunto de la Capilla de Nuestra Señora de Loreto, tiene uno menor a espaldas del muro del altar. Este segundo espacio parece romper la composición simétrica del conjunto, por lo que podría suponerse un agregado posterior, producto del uso o de las circunstancias; de hecho la función posible sería la de sacristía para el guardado de los elementos particulares del culto en ese lugar alejado del templo principal. Aunque por otro lado, no hay discontinuidades en la traba de los sillares de piedra que evidencien una operación de adición de una estructura nueva sobre una existente.

En los inventarios de los trabajos arqueológicos realizados a partir de 2012, además de los restos de carbón, teja y clavos, comúnmente hallados en estas prospecciones, se puede constatar el hallazgo de un candelabro de cerámica en el derrumbe de este recinto secundario que podría abonar la teoría de la sacristía.

Volviendo a la capilla, en sus dimensiones, coincide con las de la Santa Casa en suelo italiano, pero también la coincidencia se extiende a la distribución del altar, la puerta y la única ventana, así como la orientación, con el acceso hacia el norte, el altar al este y la ventana al oeste.

La copia del recinto lauretano, explica el acceso perpendicular al altar, que contradice la lógica de la mayoría de los edificios del culto católico, así como la llegada desde la avenida al lado mayor de la estructura y de manera perpendicular a lo que podría ser la nave única.

Figura 8. Vista de la capilla de Loreto hacia el altar, luego de los trabajos (2014)



En el inventario realizado en 1768, con motivo de la expulsión de los Jesuitas, se realiza una sintética descripción del templo, la residencia y los talleres, pero no se hace referencia directa a la capilla, aunque la descripción arquitectónica no es sistemática, ya que se realiza en algunos ejemplo y no en otros, pero sí se menciona el campanario de la reducción presente en el patio junto al templo, y se agrega que de las once campanas grandes y chicas algunas están en la capilla de Loreto.

> *"En dicho patio, el campanario con once campanas grandes y chicas, inclusas las que están en la capilla de Loreto."*[5]

Por lo tanto en esta segunda plaza con la capilla también había, tal vez, un pequeño campanario de madera, ya que hasta la fecha no se han encontrado vestigios de una estructura de piedra tipo espadaña.

La otra cuestión excepcional del pueblo de Loreto es la orientación general de toda la trama urbana. En una comparación con los otros pueblos jesuítico-guaraníes, la implantación tiene el frente del templo que da a la plaza principal orientado hacia el norte, siendo este caso hacia el este. Dado que no existen referencias documentales sobre esta decisión, hasta este punto, solo se pueden formular hipótesis, que por ahora solo pueden vincular esto con el otro aspecto excepcional del pueblo, relacionado con la mencionada capilla y plaza secundaria.

El eje de la capilla, el templo y la segunda capilla en las afueras del pueblo, parecieran condicionar fuertemente la articulación urbana del pueblo, y si se toma en cuenta la relación con la cercana reducción de San Ignacio Miní, podría pensarse en un recorrido a nivel regional con una dirección impuesta de antemano por la situación de ambos asentamientos, por último, como ya se mencionó con anterioridad, el final de este eje está representado por la llegada al santuario de la Virgen, y reproducción de la Santa Casa, cuyo acceso tiene orientación norte.

5 Brabo, F. J. Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los Jesuitas y ocupación de sus temporalidades por decreto de Carlos III, en los pueblos de Misiones, fundados en las márgenes del Uruguay y Paraná, en el Gran Chaco, en el País de Chiquitos y en el de Mojos, cuyos territorios pertenecieron luego al Virreinato de Buenos Aires - Imprenta y Estereotopía de M. Rivadeneyra - Madrid, 1872.

Esta capilla en las afueras de la reducción, actualmente se denomina "del monte Calvario", y es una estructura de forma octogonal que aún contiene restos de sus solados de arenisca. La función real de este recinto se desconoce, aunque podría estar destinada a guardar la imagen de Cristo crucificado, para que en las festividades esta imagen y la de la Virgen, se encuentren en la portada del templo mediante sendas procesiones. Esta hipótesis reforzaría la idea de un sendero procesional local, destinado a los rituales de este pueblo, pero existe otra posibilidad que surge del muy conocido texto de Féliz de Azara "Geografía física y esférica del Paraguay"[6], publicado en 1804, y que recoge los viajes de este destacado personaje por la región. En ese sentido, y si bien no hace referencia particular a la distribución urbana del pueblo de Loreto, describe el viaje entre este asentamiento y San Ignacio Miní (Mirí) del siguiente modo:

> "La tarde del 10 anduvimos: a una legua cortamos en canoa el mencionado río Yabebyry, que en el paso tendrá 150 varas de travesía con bastante fondo, y orillas de gredano altas; corre por un valle espacioso hasta embocar en el Paraná, pero nadie supo darme noticia de su origen: como quiera es caudaloso aunque puede vadearse en un arrecife que hay cerca y sobre el paso con riesgo, porque el país es de piedra resbaladiza y además tiene allí muchos tolondrones de peña que voelan y sobresalen en las aguas cuando no están muy crecidas como en el día. Aquí hallamos una embarcación de Sn. Ignacio-mirí que sirve para viajar a Buenos Aires. A poco más de una legua del paso entramos en Sn. Ignacio-mirí. El camino tiene lomas bastante elevadas para las que hay por aquí, lo que descubrimos a la derecha parecía algo mas plano que el camino, pero inundado de bosque. El piso fue tierra roja con peña arenisca."

Este relato permite en principio inferir que había un camino bien demarcado entre ambos pueblos, así como un paso factible sobre el río Yabebirí, que si bien en la actualidad y por las modificaciones en la hidrografía de la región producto de la represa binacional de Yaciretá se presenta como un curso de agua de importantes dimensiones, figura en la cartografía de la época como un tributario del Paraná destacable.

En otro pasaje del texto de Azara, se hace referencia a la llegada al pueblo de Corpus, que era otra reducción de indios cercana a estas, y aporta lo siguiente:

> *"El último tercio del camino que es menos desigual está poblado con las chacras de los indios. Un cuarto de legua larga antes de llegar al pueblo hay una Capilla de la Purificación de Nra. Sa. y desde ella se demarcó (...)"*

De acuerdo a lo descripto por Azara, se podría establecer una segunda hipótesis posible para la capilla "del Monte Calvario", que estaría relacionada con la "Purificación", y que estaría definiendo un sitio implantado en la llegada del camino al pueblo, con un posible vínculo con la actividad procesional.

Finalmente y tomando como base el relato de Nicolás Del Techo antes citado, si bien no queda

6 De Azara, F. 1804. *Geografía física y esférica de la provincia del Paraguay y misiones guaraníes* - Asunción del Paraguay.

del todo claro cual fue la ubicación de la Virgen y posiblemente su ermita, pareciera que la misma fue alejada del núcleo del pueblo para evitar el contagio de la peste entre la población del pueblo de Loreto y los de San Ignacio Miní, y si bien menciona que la imagen estuvo por un tiempo en la vecina reducción, Del Techo hace hincapié en el sendero de dos leguas (coincidente con la actual distancia entre los dos sitios), abierto en el bosque para poder adorar a la Virgen. Pero también el texto menciona lo siguiente:

> *..."los neófitos de San Ignacio abrieron un camino de dos leguas á través de selvas espesas; después se presentaron todos ante los misioneros solicitando ser oídos en confesión, pues no querían presentarse ante María con las conciencias manchadas"...*[7]

Esta párrafo podría darle sentido a la idea de la Capilla de Purificación, sobre el sendero y previo al ingreso al pueblo de Loreto, o a la posición de la capilla de la Virgen al otro lado del asentamiento, pudiendo haber funcionado para la confesión de los neófitos de San Ignacio Miní el templo principal.

Por eso tal vez todas, o alguna de estas circunstancias, sean la causa de la rotación del emplazamiento del núcleo urbano, así como de la aparición de la segunda plaza en la que se erigió la Santa Casa de la Virgen que podría haber buscado la jerarquización del lugar santo, así como también la independización de las actividades litúrgicas del templo respecto de la capilla.

Por otra parte, en relación a la avenida, si bien hasta la fecha no se han realizado prospecciones arqueológicas importantes, se puede apreciar que las viviendas tenían sus galerías sostenidas por cuidados pilares piedra de base cuadrada con sus ángulos ochavados, y posiblemente tuvieran un solado perimetral, que permite a priori establecer una intención de jerarquizar el contexto del sendero, tal vez con mayor cuidado que en las viviendas cuyo frente no estuviera sobre esta vía o la plaza principal, usualmente ocupada por las residencias de los caciques o individuos mas influyentes de la comunidad Guaraní.

3.4. Otros casos similares

Aunque los referentes documentales son escasos, es posible encontrar analogías, y tal vez el mejor ejemplo en el que podemos hallar fuertes similitudes es la Capilla de Loreto de la reducción de Santa Rosa, actualmente en territorio paraguayo. La misma si bien se encuentra cercana al templo, responde también a la tipología de edificio exento y estructura similar a las casa de indios pero sobre un podio. Curiosamente es uno de los edificios misionales mejor conservados de la Paraquaria, incluso con sus revoques y frescos con la iconografía lauretana.

El planteo general de esta edificación coincide plenamente con la del pueblo de Loreto, salvo por la ausencia del recinto secundario ya mencionado, por lo demás, la orientación, medidas, la disposición del acceso, altar y aventanamiento guardan estrecha relación.

Para este edificio, el inventario transcripto por Brabo, hace una mención especial, destacando incluso su belleza, cosa extraña en los visitantes de las misiones, que consideraban ridículo o vulgar el arte allí desarrollado. En este caso se realiza un inventario muy detallado de los objetos allí presentes.

En la reducción de Santa María la Mayor, sobre el río Uruguay, el inventario menciona la

7 Del Techo, N. 1673. *Historia de la provincia eclesiástica del Paraguay*- libro 7- Lieja.

existencia de una capilla de Loreto en las afueras del pueblo, aunque de ésta no se han encontrado o individualizado vestigios, ya que la mayor parte del sitio arqueológico no se ha explorado aún.

Un caso lejano, es el de la capilla de la iglesia de la Compañía en San Luís de Potosí, actualmente en territorio mexicano, estudiada por José Armando Hernández Soubervielle en su texto "Morfología y simbolismo de una capilla jesuita del siglo XVIII".

En este caso y dada la jerarquía del templo y de la ciudad en la que se asienta, la capilla es de grandes dimensiones en relación a la modestia de las misionales. Según la teoría de Soubervielle, y basándose en inventarios realizados al momento de la expulsión, el gran recinto destinado a la Virgen de Loreto, contenía en su interior una estructura menor, que reproducía la Santa Casa en su disposición y medidas, aunque según la hipótesis de su investigación, la orientación no sería coincidente con los ejemplos sudamericanos ni con la original en Italia.

Igualmente se aclara que no hay datos concluyentes para suponer la ubicación real de la copia de la Santa Casa dentro del recinto de la capilla, y se presupone un sitio de acuerdo a ciertas huellas existentes en la actualidad.

3.5. Reflexiones parciales

La importancia que, de antemano tiene este pueblo por sobre los otros 29 habitados en el momento de mayor expansión de esta experiencia jesuítica en tierras guaraníes, es la de haber sido, junto con San Ignacio Miní, las primeras asentadas originalmente en el Guayrá, y cuyas poblaciones fueron el grueso de la transmigración llevada adelante en 1631 por los misioneros encabezados por Antonio Ruíz de Montoya. No es casual que los nombres de estos dos primeros asentamientos tuvieran a la Virgen que el provincial Diego de Torre Bollo había ordenado venerar en cada reducción, y por supuesto al fundador de la orden, Ignacio de Loyola.

La condición programática o litúrgica impuesta en las instrucciones del padre Torre Bollo para la fundación de los pueblos de guaraníes, resulta interesante en el desarrollo de los estudios tipológicos de este conjunto de reducciones, en los que la sistematización urbana y constructiva es un problema fundamental para la comprensión de las actuales ruinas.

Al día de hoy se avanzó mucho en la interpretación de los templos, patios, viviendas o de otras estructuras como los Coty Guazú o casa de las recogidas, pero es escaso el material relativo a estos recintos dedicados a la Virgen de Loreto, y que son definidos en el tercer punto de un largo listado de instrucciones que el provincial Torre Bollo redacta en los albores de la gesta jesuítica en el Paraguay, y que serían en mayor medida respetadas a lo largo de los más de 150 años de desarrollo de esta experiencia social y cultural destacada en la historia colonial de Sudamérica.

Los trabajos arqueológicos realizados recientemente han dejado al descubierto una obra arquitectónica modesta en sus dimensiones, pero de una delicada ejecución, aunque sin perder el sistema constructivo común de estructura de madera y muros de piedra como cerramiento que la orden jesuítica adoptó a raíz de las condiciones del entorno paraguayo, y los conocimientos de los guaraníes, que en definitiva eran quienes con sus manos tallaban los horcones o labraban la sillería.

Las características que los trabajos realizados han permitido vislumbrar, rectificaron las suposi-

ciones previas, adecuando la capilla a los cánones que instruyera Torre Bollo a principios del siglo XVII, y por otra parte se puede, a partir de este punto, establecer vínculos claros con otros casos construidos en el mismo marco histórico-geográfico, así como otros ejemplos remotos del nuevo mundo hispánico, pero por sobre todas las cosas con la Santa Casa en tierras itálicas, como modelo de un alto valor religioso para la cristiandad.

Referencias bibliográficas

Amable, M. 2010. *La Reducción de San Ignacio*. Ed. Montoya. Posadas: Centro de Investigaciones Históricas Guillermo Furlong.

Barandas, J. 2010. *Relación de la Mission Apostólica de los Moxos*. Diego de Eguiluz S. J. 1696 (ed.). Cochabamba: Ed. Méndez.

Barandas J. Plaza, M. 2005. *Mojos. Seis relaciones jesuíticas 1670-1763* (ed.). Cochabamba: Imp. Pereira.

Brabo, F. (ed.) 1872. *Inventarios de los bienes hallados a la expulsión de los Jesuitas y ocupación de sus temporalidades por decreto de Carlos III, en los pueblos de Misiones, fundados en las márgenes del Uruguay y Paraná, en el Gran Chaco, en el País de Chiquitos y en el de Mojos, cuyos territorios pertenecieron luego al Virreinato de Buenos Aires*. Madrid: Imp M. Rivadeneyra.

Bolcato Custorio, L. 2011. *Arquitectura y Urbanismo Jesuítico Guaraní, regras e resultados*. Porto Alegre: Ed. Uniritter.

Buschiazzo, M. J. 1939. *Exposición de planos y fotografías de Monumentos Históricos. Comisión Nacional de Museos, Monumentos y Lugares históricos*. Buenos Aires: Ed. G. Kraft Ltda.

Cardiel, J. S.J. (ed.) 1994. *Breve relación de las Misiones del Paraguay. Colección Identidad Nacional*. Secretaría de Cultura de la Nación. Buenos Aires: Ed. Theoría.

Centro Internacional para la conservación del patrimonio argentino. (1999). *Patrimonio Jesuítico. Secretaria de Cultura*. Buenos Aires: Comisión Nacional de la Manzana de las Luces.

De Azara F. (ed.) 1847. Descripción é historia del Paraguay y del Rio de la Plata *1790*. Madrid: Imp. Sanchiz.

De Azara F. 1804. *Geografía, física y esférica de las provincias del Paraguay y misiones guaraníes*. Montevideo: Anales del Museo Nacional de Montevideo.

De Paula, A. 1993. "La arquitectura de las Misiones del Guayrá". *Las Misiones jesuíticas del Guayrá*. J. Gazaneo. Buenos Aires: Icomos - UNESCO.

De Paula, A. y Gutierrez, R. y Viñuales, G. 2006. *Arquitectura Hispanoamericana en el Rio de la Plata, Diccionario Biográfico de sus Protagonistas*. Buenos Aires: Centro de Documentación de Arte y Arquitectura Latinoamericana.

De Parras, Fr. P. (ed.) 1943. *Diario y derrotero de sus viajes 1749-1753 España, Rio de la Plata, Córdoba, Paraguay*. Buenos Aires: Ed. imprenta López.

Del Techo, N. (ed.) 1897. *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. 5 v. Madrid: Ed. A. de Uribe y Cía.

De Torres Bollo, D. 1754. "Instrucción del padre provincial para los padres Joseph Cataldino y Simón Mazeta. 1609". *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. P Lozano*. Pp. 136-140. Madrid: Imp. De la Viuda de Manuel Fernandez.

Di Stéfano, R. y Gazaneo, J. y Bozzano, J. y Pernaut, C. 1983. "Per la conservazione delle Missiones Guaranies". *Restauro, Quaderni di restauro dei monumenti e di urbanistica dei centri antichi*. Anno X, nro. 56 -57-58. Nápoles: Ed. Scientifiche Italiani.

Furlong, G. 1971. *Bernardo Nursdorffer y su "Novena Parte" (1760)*. Buenos Aires: Ed. Theoria.

Furlong, G. 1971. *Alonso Barzana S.J. y su carta a Juan Sebastian (1594)*. Buenos Aires: Ed. Theoria.

Furlong, G. 1953. *Pedro Juan Andreu y su carta a Mateo Andreu (1750)*. Buenos Aires: Ed. Librería del Plata S.R.L.

Furlong, G. 1972. *Florián Paucke S.J. y sus cartas al visitador Contucci (1762-1764)*. Buenos Aires: Ed. Casa Pardo.

Furlong, G. 1946. *Arquitectos argentinos durante la dominación hispánica*. Buenos Aires: Ed. Huarpes S.A.

Furlong, G. 1969. *Historia social y cultural del Río de la Plata, 1536-1810*. Buenos Aires: Ed. Tipográfica Editora Argentina.

Giuria, J. 1950. *La Arquitectura en el Paraguay*. Buenos Aires: IAA-FADU-UBA.

Gutierrez, R. 2013. *Las misiones jesuíticas de la región guaranítica: una experiencia cultural y social americana*. Buenos Aires: CEDODAL.

Izurza, S. y Urioste Linares Mario. 2008. *La obra jesuítica en la Real Audiencia de Charcas*. Sucre: Casa de la Libertad. Fundación Cultural Banco Central de Bolivia.

Jarque, R. y Altamirano, D. (ed.) 2008. *Las misiones jesuíticas en 1687. El estado que al presente gozan las Misiones de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Tucumán y Río de la Plata*. Academia Nacional de la Historia-Unión Académique Internationale. Buenos Aires: Ed. Dunken.

Jatahy Pesavento, S. y Goelzer Meira, A. 2007. *Fronterias do Mundo Iberico, Patrimônio, Territorio e Memória das Missões*. Porto Alegre: Ed. UFRGS.

Levinton, N. 2008. *La arquitectura jesuítico-guaraní, una experiencia de interacción cultural*. Buenos Aires: Ed. SB.

Levinton, N. 2015. "La construcción de la iglesia de la Compañía de Jesús en Asunción del Paraguay". *Revista Contratiempo*. XII

Lozano, P. S.J. 1754. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. 2 v. Madrid: Imp. De la viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición.

Lugones, L. 1907. *El Imperio Jesuítico*. Buenos Aires: Ed. Arnoldo Moen Y Hermano.

Onetto C. 1999. *San Ignacio Miní. Un testimonio que debe perdurar*. Dirección Nacional de Arquitectura. Buenos Aires: Ed. Valero.

Sustersic B. 1999. *Templos Jesuítico-Guaraníes*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Svirz Wucherer, P. 2013. "Un documento inédito del siglo XVIII. El padre jesuita Pedro Lozano y su primera Carta Anua, 1720-1730". *Hispania Sacra*. LXV: 0018-215.

SCHEILLA GUIMARÃES DA SILVA
Graduada em Artes Visuais
UNIGRAN
Graduanda em História
UFGD
scheillaguimaraes@gmail.com

A ICONOGRAFIA COLONIAL DE FLORIAN PAUCKE: O OLHAR QUE REINVENTA O MUNDO

Resumo
Os escritos do missioneiro jesuíta Florian Paucke, que viveu entre os indígenas mocovís, também chamados de guaicurus, entre os anos de 1749 a 1767, constitui um rico material etnográfico que registra a cultura mocoví e sua estada por dezoito anos na Redução de San Javier no atual território argentino. Esse artigo trata de forma sucinta das observações feitas por esse missioneiro desde sua partida da Europa até as *Índias Ocidentais da América* descrita na sua crônica *Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios Mocobíes -1749-1767,* e representadas em uma série de aquarelas. Considerando suas imagens como um código cultural que permite várias interpretações, procuro lançar o meu próprio olhar sobre essas representações, atribuindo sentidos a essas imagens.

Introdução

O relato *"Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios Mocobíes -1749-1767",* do jesuíta Florian Paucke, que foi missioneiro nas reduções mocovís de San Francisco Javier e de San Pedro no Gran Chaco, descreve detalhadamente vários momentos da sua vida sacerdotal, da vida dos habitantes daquela região, e das campanhas evangelizadoras e conquistadoras que empreendeu naquele espaço geográfico. Além das informações minuciosas, seus escritos são acompanhados de uma rica iconografia, onde a imagem permite identificar a existência dos grupos indígenas, suas diferenças, e se revela como um documento visual de identidades e temporalidades. Paucke constrói dois textos: um escrito e outro visual. Algumas dessas imagens complementam a sua narração, outras se diferenciam do que foi registrado, classificado e nomeado em seus escritos.

Nesse artigo proponho analisar a construção de algumas das suas representações, utilizando ferramentas específicas da História da Arte, apontando alguns dos processos diferenciadores entre essas duas linguagens. Considerando suas imagens como um código cultural que permite várias interpretações, dependendo do contexto e do saber investido no olhar, procuro lançar o meu próprio olhar sobre essas representações, tentando desvendar sentidos, mas deixando ao leitor a possibilidade de descobrir também novos sentidos.

A imagem como linguagem

Antes mesmo de saber escrever, o ser humano utilizou a imagem para se expressar. Diante dos mistérios que o cercava, o artista ficava a sós e nas paredes das cavernas, pelas forças do fazer manual e de sua imaginação, recriava o mundo e as coisas, sonhava compreender o que não compreendia. Aprisionando a imagem nas paredes rochosas que lhe serviam de suporte, ele possuía os seres por ele

concebidos e contava histórias pela força imaginativa de suas reproduções (Gombrich, 2012).

Quando pensamos em linguagem, temos a ideia de que somente a forma escrita ou verbal é capaz de nos fazer entender, interpretar ou produzir conhecimentos históricos. Fechamos nossos sentidos para outras formas de linguagem capazes também de produzir conhecimento no mundo. As imagens não são apenas meras ilustrações, adereços, "perfumaria" como muitos ainda insistem em crer. Elas constituem uma linguagem específica, com um código específico, que necessita ser decifrado para ser entendido. A imagem não serve apenas para ilustrar e reafirmar o que o texto escrito diz. Ela é outro texto: um sistema simbólico que nos insere na realidade e reflete o nosso modo de estar no mundo (Martins, 1998).

A produção artística é um fazer essencialmente humano. A matéria oferecida pela natureza e pela cultura é transformada pela arte. No exercício da criação as "visões do mundo", "espírito da época" e as ideologias de classe e de grupo são universos de valores que estão presentes na hora do fazer artístico (Bosi, 2001).

O ser humano não cria a partir do nada. Não existe a "livre expressão" quando esse termo se refere à criação isenta de qualquer condicionante ou influência perceptiva. Ele cria com base em seu "museu interior", de seu conhecimento, de sua cultura, de seu olhar particularizado sobre as coisas, as pessoas e o mundo, inserido num determinado espaço e tempo histórico (Martins, 1998).

Quando estudamos a história da arte, estamos estudando a história humana, pois a produção artística é intimamente ligada aos acontecimentos históricos e sociais. O indivíduo é um ser de um tempo e espaços históricos, as suas produções são fenômenos culturais humanos formadores de ideias e opiniões (Bosi, 2001).

Nesse sentido, os processos de apropriação/representação dos mocovís, indígenas do Rio da Prata, pelo missionário jesuíta Florian Paucke no século XVIII, que viviam na região do *Gran Chaco* e ao norte da Província de Santa Fé (atualmente território da Argentina), revelam um conhecimento construído daquele mundo e daquela época, tornando conhecível e conhecido o cotidiano desse grupo. Desse modo, Paucke cria fontes escritas e visuais para o conhecimento da vida daquelas populações. As imagens não se referem apenas ao que era visível naquele mundo, mas também ao que era invisível, como um modo de conhecimento expressado por uma linguagem que a palavra dita ou escrita não pode expressar. Ordenando e interpretando os fazeres dos indígenas, através de suas representações, Florian Paucke, elabora e dá sentido aos seus pensamentos no intuito de compreender o que se passava naquele mundo tão distante culturalmente do seu.

A Crônica de Florian Paucke

Relatar por escrito as experiências vividas era uma das tarefas fundamentais que os jesuítas deveriam realizar em suas missões. Essa orientação esteve presente desde a fundação da Companhia de Jesus em 1534 por Ignácio de Loyola e se tornou obrigatória entre os membros da Ordem. Esses escritos deveriam relatar as tarefas realizadas pelos membros da Companhia, informando a sede da Ordem as decisões e os feitos dos seus discípulos nas diversas províncias. Surge assim, uma extensa correspondência que mantinha a união da nova ordem religiosa que acendia rapidamente (Rosso e Cargnel, 2012).

Hacia allá y para acá. Uma estada entre los índios movobíes (1749-1767) é o título da crônica de Florian Paucke que relata desde sua saída da Europa no ano de 1748, sua chegada às Índias Ocidentais, até o seu retorno em 1767 após a expulsão da Ordem Jesuítica do continente americano. Além dos seus escritos, Paucke produziu 104 aquarelas que representam formas da vida vegetal, animal e humana. Ao lermos a crônica de Paucke podemos perceber os modos de construções de um texto que se expressa por vários meios: símbolos, figuras, fundo, cores, texturas, espaços, palavras e referências.

São registros de alteridade que nos serviram de guia para resgatar o imaginário suscitado na situação de contato entre Paucke e os mocovís.

Em seus relatos, o jesuíta tudo descreve. Seus olhos devoram o mundo à sua volta. Ele compõe, decompõe e reinventa tudo que vê; tudo quer saber. A sua ânsia de viver intensamente aquela nova experiência é sentida no decorrer da leitura de sua crônica.

De acordo com Zanetti, Paucke produz sua crônica atendendo a um pedido das autoridades do convento de Zwettl na Baixa Áustria, cerca de dois anos após regressar à Europa, devido a expulsão da Ordem em 1767.

O texto de Paucke, como todos os discursos produzidos pelos jesuíticas do século XVIII, reafirma a todo o momento o êxito da evangelização e o trabalho civilizatório das reduções, pois para ele, o espaço de civilidade não se encontra na cidade, local de "degradação e maus costumes para os indígenas", mas sim, no espaço educador e civilizatório da redução.

Seu relato contêm tantos detalhes que nos levam a crê que ele deve ter feito anotações durante sua viagem e permanência na redução ou que possuía uma memória notável. Isso porque, é capaz de descrever datas, horários, graus náuticos, o clima, a flora e fauna, a geografia dos terrenos, os usos e costumes dos índios mocovís, o trabalho na redução, o paganismo e a aceitação do cristianismo pelos indígenas. Sua crônica está dividida em seis partes, contendo 706 páginas, escritas originariamente em alemão, traduzida para o espanhol por Edmundo Wernicke e publicada pela Universidade de Tucumán (Argentina) pela primeira vez entre os anos de 1942 e 1944. Todas as 104 aquarelas foram reproduzidas e inseridas no interior dessa edição (Zanetti, 2013).

Em direção às Índias Ocidentais

A Companhia de Jesus iniciou sua missão evangelizadora na América em 1566, após várias restrições do Conselho das Índias. A primeira viagem foi para Flórida. Saindo da Europa, os jesuítas enfrentavam nessas longas viagens, distintos infortúnios como

tempestades, aprisionamento por corsários, guerra e morte. Era escassa a periodicidade dessas viagens por ordem da Coroa Espanhola a fim de resguardar sua frota de inimigos. Geralmente os barcos em que viajavam os missionários jesuítas eram protegidos por uma forte armada. Essas viagens eram dirigidas por um Padre Procurador, eleito em sua província de origem.

Foram numerosos embarques de jovens jesuítas que partiram para várias partes da América. No caso do Paraguai entre os século XVII e XVIII se realizaram cerca de 20 viagens com a ida de mais de sessenta missioneiros (Page, 2007:3-5).

O Missioneiro dos Mocovís

Florian Paucke nasceu em Silesia, região da atual Polônia, em 1719. Aos dezessete anos ingressa na Companhia de Jesus e solicita à Roma a permissão para partir para às Índias em missão. Em 1748 se ordena sacerdote e parte para a província Paraguaria do no Rio de La Plata, nome dado ao extenso território que compreende a república do Paraguai, Argentina, Bolívia e do Uruguai (Zanetti, 2013).

Em oito de janeiro de 1748, Paucke saiu da cidade de Olomouc (Ollmütz em Polonês) cidade da região de Morávia, no leste da República Tcheca (Folha de São Paulo, 1994). Chega à Buenos Aires em primeiro de janeiro do ano seguinte após quatro meses de navegação, além da viagem por terra a cavalo ou em carretas puxadas por bois, uma viagem cheia de percalços e novidades para jovem missioneiro. Florian Paucke chega ao porto de Livorno em Toscana (Itália) em onze de fevereiro de 1748, e parte com destino a Lisboa num buque mercante, cujo capitão sueco e luterano se mostrou “atento e amável com seus tripulantes”. Na travessia do Mar Mediterrâneo, enfrenta uma grande tempestade, que ele relata como sendo a situação mais perigosa que havia passado nos seus oito ou dez anos de navegação. Mesmo assim, seu relato traz cenas cômicas protagonizadas por seus companheiros durante aquela tormenta, como Paucke era um dos únicos que não enjoava no mar, foi designado cozinheiro do buque. Suas habilidades como cozinheiro são descritas, bem como várias receitas, em sua crônica. Aportar em Málaga e transpor o estreito de Gibraltar foi uma tarefa difícil, pois as correntes marítimas eram fortes e variavam ao longo do dia nessa importante rota de navegação do Mediterrâneo para o Atlântico. Por ser uma das vias marítimas mais frequentadas do mundo, o tráfego era intenso e contribuía para constantes acidentes; além desses fatores, havia o perigo de serem assaltados pelos mouros na costa africana. Os ventos contrários eram frequentes e dificultavam a navegação, os sete missioneiros então, decidiram ir por terra de Málaga a Lisboa, pois nas naquelas condições climáticas, chegariam mais rápido andando do que navegando. Nessa jornada, cinco dos missioneiros montavam cavalos que foram requeridos ao Colégio Jesuíta de Málaga, e os outros dois companheiros que não sabiam montar viajavam numa pequena calesa. Paucke descreve a ribeira espanhola com suas paisagens amenas e perfumadas, a comida espanhola, a beleza das procissões religiosas (pois se encontravam em plena quaresma), a arquitetura das cidades e o famoso porto de Cádiz: importante centro de importação de ouro e prata da época. Esse porto foi o primeiro e mais rico porto da Espanha (Bethell,2001).

No caminho para Lisboa, Paucke se admirava com a variedade e o colorido das pequenas conchas marinhas da costa portuguesa, que por sua vez colecionava e guardava em seus bolsos. Por tais atitudes Paucke foi alvo de críticas da parte de seus colegas. Consideramos que esse olhar quase infantil que buscava a beleza das pequenas coisas e do mundo é o que o torna sua obra singular. Paucke possuía um olhar particularizado e sensível, que percebia e sentia o mundo de uma forma única. Essa singularidade percebemos através das partituras, das palavras, nas formas e nas cores das suas aquarelas.

Ao chegar a Lisboa descreve no seu relato o porto, a cidade e uma excursão que fez aos aquedutos romanos da cidade. A beleza dos tapetes da procissão do *Corpus Christi,* dos pequenos detalhes das casas portuguesas, dos tapetes de veludo das janelas costurados “com lindas peças de ouro e prata”, tudo seduz seus sentidos de “tal formosura e riqueza” que até então nunca tinha visto nada igual.

Em 18 de setembro de 1748 Florian Paucke parte de Lisboa em um buque espanhol juntamente

com uma frota de cinquenta e três embarcações em direção a *Colonia del Sacramento*, as margens do estuário do Prata a cinquenta quilômetros de Buenos Aires.

Durante a viagem Florian Paucke observa os vários tipos de peixes da rica fauna marinha, o sabor e a cor da água do mar, as estrelas e o pôr do sol na vastidão do oceano. Se ocupa de relatar a maneira de captação da água da chuva e da forma precária em que era armazenada, por esse motivo, causava várias doenças a bordo como diarreias, verminoses e desidratação. Paucke narra as constantes tempestades e ventanias, temas recorrentes em sua crônica, assim como o medo e o pavor que ele desenvolve das "grandes tormentas das Índias". A proximidades das chuvas fazia com que o jesuíta mantivesse o olhar constante para os céus na ânsia de viver novamente longas horas de suplícios.

Ao chegar em Buenos Aires, as igrejas, a praça, suas ruas e os conventos são narrados de forma detalhada nos apontamentos de Paucke.

O encontro com os mocovís, tão ansiosamente aguardado por Florian Paucke, a experiência de vê-los pela primeira vez, uma gente tão diferentes dos povos que ele conhecia, habitando uma região estranha, o fascinou. Devido a sua formação humanista, descreve a terra e seus habitantes com detalhes de paisagista e retratista. Para Paucke, as palavras escritas foram insuficientes para abranger todo o universo que o cercava. No nosso entendimento, para suprir essa insuficiência verbal, foi preciso buscar nas imagens a afirmação delas. Representando numa série de aquarelas, os índios moradores do paraíso terrestre, elaborando fantasias que precedem o tempo colonial.

Nos primeiros contatos Paucke se depara com inúmeras dificuldades provindas do desconhecimento do idioma mocovís, pois não podia expressar seus pensamentos de forma compreensível. Com a ajuda do Pe. Burges, o cura da redução de San Javier, que lhe presenteou com um pequeno dicionário da língua mocoví, após dois anos, pode enfim, ensinar no idioma mocoví o catecismo às crianças indígenas. Ao término do terceiro ano na redução o missioneiro tornou-se professor, ensinando leitura, a escrita e a música. Ao longo de sua estadia na redução o Pe. Florian criou várias oficinas: sapataria, tornearia, marcenaria, tijolos, sabão e velas, especialmente para as mulheres cria oficinas de tapeçaria e tecelagem. As produções dessas oficinas irão contribuir para melhoria das condições de vida na redução, como a criação de novas construções de alvenaria, melhoramentos na produção agrícola devido ao uso de ferramentas fabricadas pelos indígenas e a comercialização dos produtos excedentes produzidos na redução como mantas, cobertores, artefatos de couro, alimentos e gado vacum.

Com a redução dos guaranis do Paraguai, Paucke manteve relações comerciais constantes, pois trocava anualmente o gado por tabaco, algodão e erva-mate. O chá da erva- mate era utilizado pelo jesuíta para amenizar o uso constante da bebida alcóolica fabricada pelos mocovís em suas celebrações.

Na terceira parte da crônica de Florian Paucke - *De la manera de vivir, usos y costumbres de los indios americanos em el paganismo,* o autor faz uma descrição minuciosa da *"la forma y color de los indios"*. As comparações com o modelo europeu se justificam pela tentativa de tornar o desconhecido conhecível a parti de um modelo preexistente. Paucke relata os usos, costumes, vestimentas, as cerimônias de casamento e morte, as cerimônias realizadas durante as *borracheras*, o lazer, as tatuagens e os adornos corporais. Além do mas, aborda também, o tribunal indígena, o idioma (as superstições) as habilidades manuais demonstradas pelos mocovís, as armas indígenas e seus serviços na guerra. Destaca ainda a educação das crianças, de acordo com a pedagogia mocoví. Finalmente distingue a capacidade de en-

tendimento dos indígenas frente aos novos conhecimentos trazidos pelos espanhóis e pelos jesuítas. Desenvolver a capacidade de interagirem com esses conhecimentos seria, segundo Paucke, a afirmação de sua humanidade.

É particularmente dramático o relato que Paucke faz da expulsão dos jesuítas do Paraguai. A forma truculenta como foram tratados os jesuítas pelos representantes da coroa espanhola, a penúria do retorno, a tristeza, o choro e a revolta dos mocovís. Nesse momento o leitor compreende perfeitamente o título de sua crônica–*Hacia allá y para acá. Una estada entre los índios mocobíes – 1749-1767*no qual destaca seus sentimentos: "*Hacia allá (fuimos) amenos y alegres, para acá (volvimos) amargados y entristecidos".* Paucke revive essas lembranças. A viagem para as Índias Ocidentais, a aventura da conquista e do seu trabalho espiritual entre os mocovís e a amargura da sua expulsão do Chaco Paraguaio, são lembranças que Paucke revive intensamente aos 50 anos no convento que o abrigou.

Relembra com pesar de sua expulsão e de seus companheiros jesuítas. Suas armas, ferramentas, seus preciosos instrumentos musicais, os instrumentos matemáticos que utilizava nas construções, seus livros e todos os seus papéis, foram confiscados, ficando apenas em seu poder um crucifixo, um breviário gasto e dois livrinhos de oração.

Florian Paucke faleceu na Bohemia em 1780, aos 61 anos de idade, e deixou um rico relato de um novo mundo americano. Como um cronista descreveu sua experiência. O tempo, os espaços e as culturas se encontram em seus relatos e em suas imagens, marcadas pelo seu olhar sensível.

Leitura de Imagens

A comunicação entre as pessoas se dá por vários meios. Muito do que hoje sabemos dos povos, países e tempos históricos são conhecimentos adquiridos por meio de suas músicas, teatro, poesia, pintura, arquitetura, escultura e escrita. Mas, para entender, interpretar e dar sentido a uma determinada linguagem se faz necessário apreendermos a operar seus códigos. A criação de imagens utiliza um código específico empregado pela linguagem da arte, que ao ser interpretado nos permite compreender e entender as formas sensíveis e subjetivas produzida pela humanidade e os seus modos de interação multicultural.

Somos seres históricos e ao longo de nossas vidas vamos construindo um "repertório" individual e coletivo de saberes e experiências. Constituído de uma rede onde se encontram os fios da filosofia, história, ética, religião, ideologias, estética e cultura presentes nos indivíduos e no grupo ao qual pertencem. Sendo assim, a "leitura de imagens ou de palavras é carregada de sentidos que tanto estão presentes na imagem como na palavra e no seu leitor" (Martins, 1998).

Por repertório podemos entender:

> [...] é o arquivo dinâmico de experiências reais ou simbólicas de uma pessoa ou grupo social. (esse arquivo) tem recorrência no conceito de memória, de imaginação e, em última instância, no de conhecimento. Mas é importante ter sempre presente o aspecto dinâmico desses conceitos. Assim como repertório, a memória, a imaginação e o conhecimento não são arquivos mortos, passivos. (Meserani, 1986: 17-8.)

Por tanto, as referências pessoais e culturais, nascidas no convívio com a cultura mocoví, direcionaram o jesuíta Florian Paucke a produzir além de um extenso relato verbal,

104 aquarelas, fabricando sentidos e significações que atribuímos as suas produções. Através da análise e interpretação dessas imagens, numa perspectiva da História da Arte, procuramos critérios e princípios das relações formais utilizadas nas construções de suas obras pictóricas.

A Arte na Ibero – América

Por volta do século XVIII a arquitetura e a arte da América Ibérica refletiam as tradições predominantes nas metrópoles peninsulares. No entanto, a observação direta, a análise "racional" e experimental da natureza e do espaço cultural e geográfico difundida pelo Iluminismo europeu, deu início ao processo de secularização na arte. Esse processo propaga- se e se fez sentir na produção artística do Novo Mundo. Nas construções imagéticas de Paucke, observamos esse pensamento ocidental na tentativa de reproduzir os seres e as coisas que o rodeavam.

Se por um lado, a arte continua servindo a Igreja no processo de evangelização indígena, por outro, a secularização será representada pela arquitetura e pela configuração do espaço urbano.

No século XVIII, as nações europeias, em busca de informações confiáveis a fim de explorar as riquezas americanas, passaram a enviar expedições, que combinavam a exploração geográfica com os trabalhos de artistas que objetivavam registrar as formas desconhecidas da vida vegetal, animal e humana. A arte e a ciência se tornam interesse da aristocra cia europeia a fim de facilitar o entendimento e a percepção daquele mundo visível (ADES, 1997).

Alguns missionários jesuítas, dentro desse contexto, além dos relatos que enviavam a sede da Ordem, buscam objetivamente, representar através do desenho a vida animal e vegetal com requintes de detalhes. A representação da natureza segundo a maneira clássica e idealista demandava uma formação específica nas academias de artes. Nos desenhos deixados pelo missionário jesuíta Florian Paucke se observa a carência dessa formação. São representações de um realismo sublimado onde os seres são representados por analogia e não por duplicação.

Nas aquarelas[1] de Paucke, essas analogias são construídas, ordenando elementos do espaço onde se dá "o contato intercultural e as relações de domínio entre jesuítas e indígenas" (Penhos, 2005).

Os desenhos de Paucke constituem um acervo de aquarelas que podemos agrupar em séries: são representações da fauna, da flora, da vista da San Javier, dos desfiles oficiais, do vestuário dos espanhóis, das roupas e adereços dos mocovís, das *borracheras* dos indígenas, dos afazeres diários na redução, das caçadas, da pesca a cavalo, do lazer, das tatuagens e dos adornos de corpo dos mocovís.

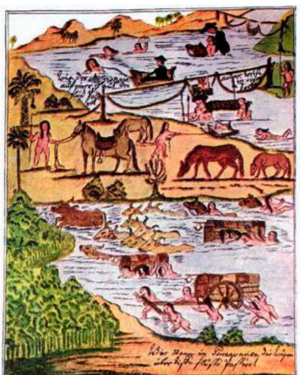
Paucke aborda a representação do espaço através de uma perspectiva linear. As formas são distribuídas no espaço a parti de uma linha de base que se desloca no plano conferindo a ilusão de

1 As raízes da aquarela encontram-se intimamente ligadas ao grafismo oriental. A antiga pintura chinesa, era executada sobre seda, madeira ou papel. Sua história vincula-se também com a descoberta de fabricação do papel, na China cerca de dois séculos antes da era cristã. No século XVIII, torna-se uma prática de atelier, e os navegadores, topógrafos e naturalistas começaram a usar essa técnica para ilustrar seus diários de viagens. No Brasil vários artistas realizaram "aguadas", com Rugendas e Debret que produziram desenhos coloridos sobre pergaminho ou papel (Motta, 1976).

Libro de Actas Digitales / ISBN 978-987-28041-8-3

profundidade. Não lhe interessava a representação de um espaço real (fig.1), os planos são rebatidos[2] e cobertos de detalhes que se espalham por toda a folha do papel.

Figura 1. Florian Paucke. *Índios e missionários atravessando um rio*. Século XVIII. Aquarela sobre papel. Biblioteca del Convento Cisterciense de Zwettl– Áustria



Fonte: blog imagens históricas

Os jesuítas possuíam uma ampla cultura. Paucke, além de manusear diferentes ofícios, possuía profundo conhecimento musical, nos seus desenhos percebe-se que ele não teve uma formação em artes plásticas. Todavia ao longo de suas viagens, ele deve ter visto várias estampas e atlas, de modo que devia conhecer esse recurso da duplicação ou rebatimentos dos planos para resolver a questão representativa do espaço e das figuras.

Outro recurso que Paucke utiliza para sugerir profundidade é a cor. Nas figuras próximas da base do plano a cor é mais intensa, escura, e as que estão longe são mais claras. Além do mais, Paucke também se utilizou da escala dos personagens para representar a ilusão de profundidade no plano bidimensional.

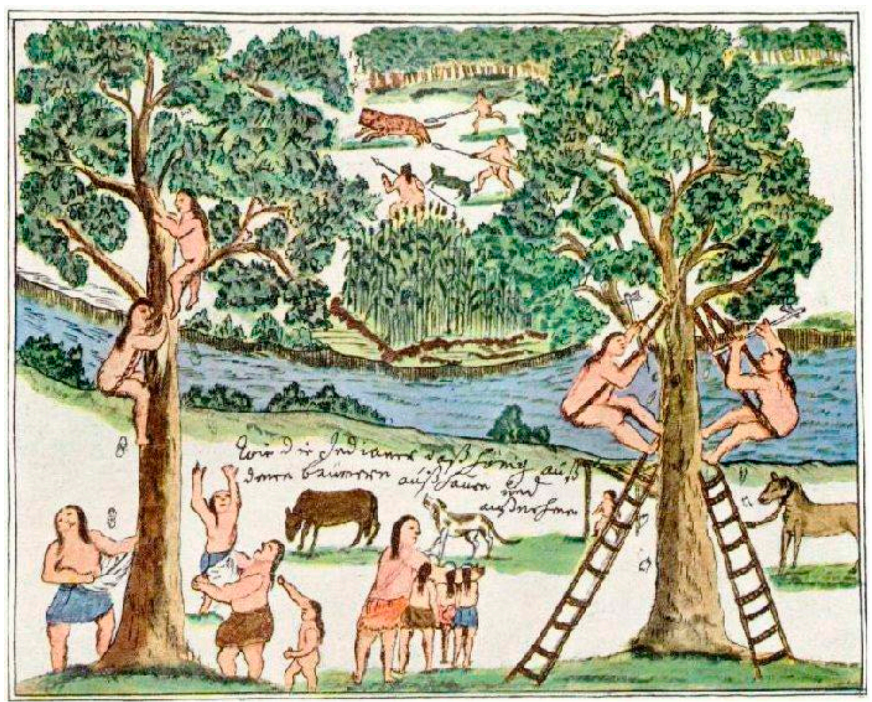
A luminosidade em suas composições é difusa, pois ilumina todos os elementos da mesma forma. A luz circunda as coisas, é refletida por superfícies brilhantes, e incide sobre todos os objetos. Para Dondis (2000): "As variações de luz ou de tom são os meios pelos quais distinguimos eticamente a complexidade da informação visual do ambiente". A luz acentua o colorido das formas, as cores são quentes, representando a luminosidade e o calor dos trópicos, a vida, o trabalho e um mundo em movimento e construção.

Em suas aquarelas Paucke representa a nudez indígena de diferentes formas. Nas cerimônias oficiais a nudez das mulheres é representada de forma parcial, mas nas cenas em que os mocovís executam trabalhos estão completamente nus. Contrastando com a vestimenta escura que cobre todo o corpo dos missionários.

Em relação à questão dos volumes, esses são conferidos as figuras através da linha e, por um leve modelado; as figuras são chapadas. As maiorias das faces carecem de detalhes, o que não condiz com seus escritos, quando descreve de forma detalhada a aparência corporal dos mocovís. Contrapondo-se também a um dos seus desenhos onde ele representa as tatuagens e adornos corporais dos indígenas, observa-se nessa aguada o pleno domínio do desenho da face e dos detalhes que confere personalidade ao retratado (Figura 2 e 3).

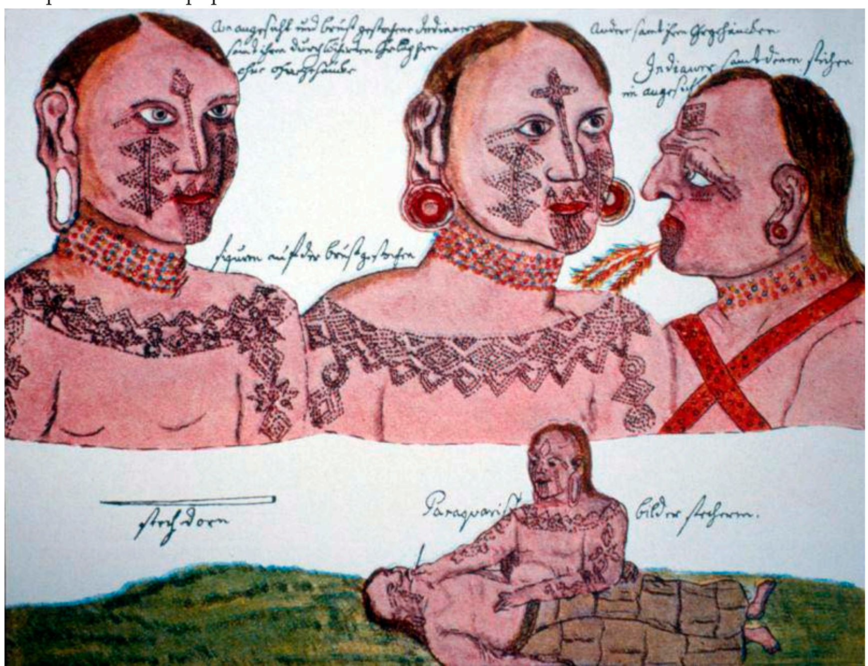
2 Esse recurso do plano rebatido foi utilizado na Europa para representar a vista de cidades, cenas de batalha e os espaços geográficos na tradição cartográfica nórdica (Penhos 2005).

Figura 2. Florian Paucke. *Colheita de mel*. Século XVIII. Aquarela sobre papel, 45/54 cm. Biblioteca del Convento Cisterciense de Zwettl – Áustria



Fonte: https://es.wikipedia.org

Figura 3. Florian Paucke. *Tatuagens e adornos de face dos índios mocovís*. Século XVIII. Aquarela sobre papel. Biblioteca del Convento Cisterciense de Zwettl – Áustria



Fonte: https://es.wikipedia.org

Nas representações das festas cerimoniais dos mocovís, chamadas por Paucke de "*borracheras*", observamos essa falta de detalhes pessoais. Na figura 4, ele representa um todo impessoal. Em sua crônica, assim como em suas imagens, essas práticas estão construídas por um juízo negativo. Para Paucke essas "assembleias" (pois ele relata a participação de outros grupos indígenas) eram a personificação da barbárie. Para ele, o índio quando *borracho* retornava ao seu estado primitivo e animalesco.

Figura 4. Florian Paucke. A Borrachera. Século XVIII.
Aquarela sobre papel. Biblioteca del Convento Cisterciense de Zwettl – Áustria

Fonte: http://pueblosoriginarios.com

Nessas aquarelas as figuras estão dispostas no plano sobre linhas circulares de base que confere intenso movimento a cena.

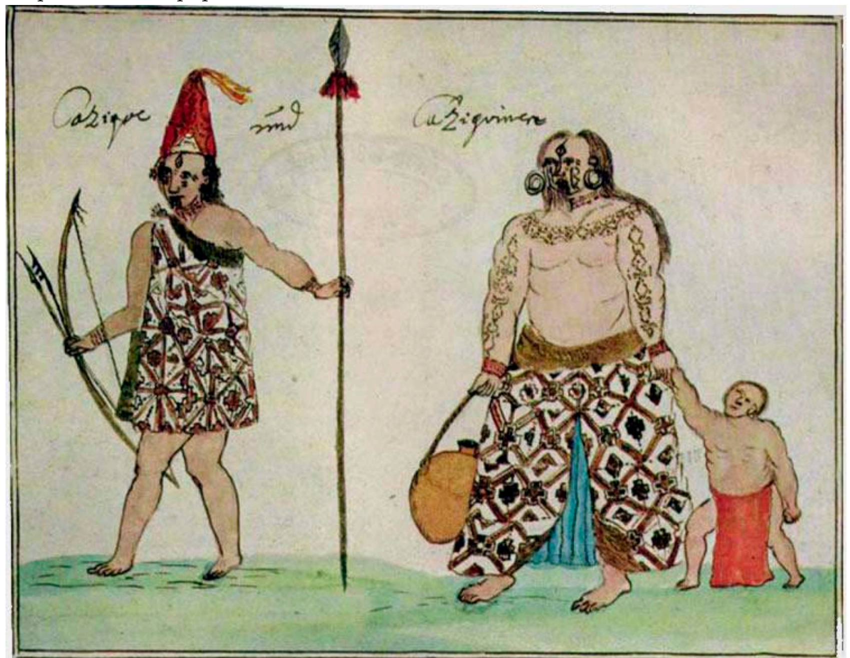
A linha em artes visuais, nunca é estática, e por sua própria natureza tem enorme energia, pois indica uma direção, é flexível, e é um meio de apresentar a forma palpável que só existia antes na imaginação do seu criador.

Na aquarela A *Borrachera,* em primeiro plano a direita do observador, se vê a fabricação de bebida alcoólica fermentada, feita por mulheres que se apresentam apenas com o dorso desnudo. A colocação dessa cena nesse canto do plano é intencional pois confere às figuras um maior peso visual, o peso, que nesse contexto significa a capacidade de atrair o olhar. O favorecimento da parte direita do campo visual talvez seja influenciado pelo modo ocidental de aprendermos a ler da esquerda para a direita (Dondis, 2000).

Na cerimônia da *borrachera* a maioria dos participantes são representados completamente nus, e segundo os conceitos morais dos missionários, como animais numa dança infernal e grotesca.

Um rico vestuário mocoví é tema de outras aquarelas de Paucke, conferindo dignidade e civilidade aos indígenas, pois a roupa representa a humanidade, que se degrada nas cenas das *borracheras* (Figura 5 e 6).

Figura 5. Florian Paucke. O cacique e sua esposa. Século XVIII.
Aquarela sobre papel. Biblioteca del Convento Cisterciense de Zwettl – Áustria



Fonte http://pueblosoriginarios.com

Figura 6. Florian Paucke. Chapéus e couraças mocovís. Século XVIII.
Aquarela sobre papel. Biblioteca del Convento Cisterciense de Zwettl – Áustria



Fonte http://pueblosoriginarios.com

As tonalidades e as texturas óticas criadas por Paucke são ricas e variadas, ele não obedece a regras fixas para reproduzir os elementos com exatidão, apenas intui o caminho a seguir para se chegar a um todo harmônico em suas composições.

Na sua viagem de retorno à Europa, Paucke relata que todos os papéis que estavam em seu poder foram sequestrados, o que nos leva a crer, que ele também pintou suas aquarelas de memória. Só retemos na memória o essencial, o que nos confere sentidos. No processo de criação de imagens enfatizamos certos aspectos e excluímos outros. Esse conceito de ênfase e exclusão se aplica a memória

e nos auxilia na compreensão das representações de Paucke.

As formas de expressão plástica representam ao mesmo tempo, uma experiência de ordem estética, social e mítica. Pelo viés da arte, podemos investigar as afirmações instintivas ou conscientes das diferenças culturais, primordiais à concepção da identidade étnica e das alegorias que nela se configuram. A imagem nos remete a novos questionamentos sobre os limites entre a expressão estética e sentidos, entre arte e ciência, entre função simbólica e social (Porto alegre, 1994).

Como conclusão provisória, podemos dizer que Florian Paucke nos provoca com sua obra, e nos lança um desafio de compreendê-lo por meio de suas criações. Ele nos revela um mundo culturalmente rico e complexo em suas relações de alteridade. Enriquece-nos, se nos permitirmos pensar sobre ele, ampliando nossas próprias referências, para além do tempo, dos fatos e de relações habitualmente esperadas.

Referências

Ades, D. 1997. *Arte na América Latina: a era moderna, 1820-1980.* São Paulo: Cosac &Naife Edições.

Bethell, L. 2008. Org. *História da América Latina: América Latina Colonial.* Vol1/organização Leslie Bethell: tradução Maria Clara Cescato. -2. ed. 2. reimpr. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão.

Bosi, A. 2001. *Reflexões sobre a Arte.* São Paulo: 7ed, Editora Ática, 2001.

Botelho & Müller. 2001. *Colônia de Sacramento é a única cidade portuguesa das Américas que não pertence ao Brasil.* http://guiadoestudante.abril.com.br/aventuras-historia/colonia-sacramento-unica-cidade-portuguesa-americas-nao-pertence-ao-brasil-725703.shtml. Acessado em 20 /10/2015.

Bringman, A. 2005. *Pe. F. Paucke, O grande missionário dos mocovís.* Tradução Arthur Rabuske- 1. ed. São Leopoldo-RS, Editora Unisinos.

Dondis, D. 2000. *Sintaxe da Linguagem Visual.* São Paulo: 3 ed, Martins Editora. GOMBRICH, H. 2012. *A História da arte.* Rio de Janeiro: LTC.

Martins, C. 1998. *Didática do ensino da arte: a língua do mundo: poetizar, fruir e conhecer arte.* São Paulo: FTD.

Meserani, S. 1986. *O Vizinho da sala ao lado.* In: São Paulo, SE/Cenp.

Motta, E. 1976. *Iniciação a Pintura.* Rio de Janeiro: Nova fronteira.

Page, C. A. 2007. *Los Viajes de Europa a Buenos Aires segúnlas crónicas de los jesuitas de los siglos XVII y XVIII* – la ed. – Córdoba: Báez Ediciones.

Paucke, F. 2010. *Hacia allá y para acá: Uma estada entre los índios movobíes.* – Santa Fe: Ministerio de Innovación y Cultura de la Província de Santa Fe.

Penhos, M. *Cuerpos de Fiesta: Entre el Desfile y La Borrachera em el testimonio del jesuíta Florian Paucke 91749-1767)* Artigo disponível em: http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/18480/1/19_Penhos.pdf. Acesso em abril 2016.

Pestana, F. 1994. Org. *Atlas Geográfico Mundial.* 2ed. Empresa Folha da Manhã S.A.

Porto Alegre, M. S. 1994. *Imagem e representações do índio no século XIX.* Índios no Brasil / organizado por Luís Do nisete Benzi Grupioni. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto.

Rosso e Cargnel. 2012. *"Historiadores e etnógrafos": escrituras jesuíticas em el siglo XVIII. Los casos de Lozano y Paucke. Anuário de La Escuela de História Virtual*-Año 3-nº3 2012: pp.62-77.

Zanetti, S. 2013. *Las Memorias de Florian Paucke: Una crónica singular de las missiones jesuítas del Gran Chaco Argentino. América sinnombre*, nº18(2013) 178-189. Argentina.



SIMPOSIO IX

Economía y administración misional

Coordinador:
Ignacio Telesca *(UNAF-CONICET)*

LORENA SALVATELLI
Lic. en Antropología con orientación en Arqueología
Dra. en Arqueología
Coordinadora Museo Histórico y Arqueológico "Andrés Guacurarí"
lsalvatelli@gmail.com

PUESTA EN VALOR DEL PUESTO DE ESTANCIA DE SAN ALONSO (CORRIENTES, ARGENTINA)

Resumen
La organización económica y administrativa del sistema Jesuítico-Guaraní utilizó una *red de caminos* que unía los *conjuntos urbanos* (con una plaza principal donde se ubicaban en uno de sus flancos los constructivos principales -templo, residencia de sacerdotes, cementerio, taller y huerto-, coincidente con el punto más elevado de cada pueblo/ciudad/reducción-) con los *puestos de estancias* o *centros productivos rurales* (agrícolas y ganaderos), además de las *redes de comunicación fluvial*. Este procedimiento permitió una circulación y articulación de bienes entre los pueblos, primordial para el desenvolvimiento de la obra llevada a cabo por la Compañía de Jesús.
La Capilla de San Alonso, perteneció a este complejo sistema. Su construcción se dispuso hacia 1716 como parte de la "Reducción Jesuítica Guaraní de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo", en este sentido, dicho puesto de estancia y/o posta, oratorio, permitía la comunicación desde o hacia las misiones de San Carlos, Santo Tomé y Apóstoles. Actualmente, dicha capilla se encuentra ubicada en jurisdicción de Gobernador Virasoro, Corrientes.
El proyecto del Mercosur Cultural "Itinerarios Culturales de las Misiones Jesuíticas de Guaraníes, de Moxos y Chiquitos" –que incluye cinco países-, avalado por el Ministerio de Cultura de la Nación, permite desarrollar acciones en nuestro territorio, principalmente en las provincias de Corrientes y Misiones. En este contexto, se desenvuelve la Puesta en Valor del Puesto de Estancia San Alonso, a través de intervenciones arqueológicas en diferentes sectores del conjunto edilicio y sus alrededores.

Introducción

El sistema Jesuítico-Guaraní, desde fines del siglo XVII y hasta mediados del siguiente siglo, inició una etapa de prosperidad, tanto en su organización económica y social, como en el desarrollo cultural y urbano. Entre sus causas se presenta el alejamiento del peligro de los bandeirantes y asociado a ello, la reubicación de las doctrinas entre los ríos Paraná y Uruguay.

Las actividades reduccionales no se limitaban únicamente a la vida y funcionamiento de los pueblos, aunque ella sea la más conocida y estudiada. *"La reducción propiamente dicha estaba constituida por una suma de espacios con funciones específicas integradas a un mismo sistema"* (Platini y Poenitz, 1994: 396), entre estos, debemos considerar principalmente a las estancias, con sus postas y capillas, donde se criaba y/o guardaba el ganado, que abastecía a las poblaciones. En este sentido, el sistema permitía una economía y una producción integrada, proporcionándole una sustentabilidad puesto que acaecía una complementariedad de la producción de cada pueblo.

La planificación de la ocupación del espacio geográfico generó la centralización o descentralización de las actividades económicas de las comunidades rurales, y fueron originadas por algunos movimientos principalmente: 1- población, 2- intercambio de productos, 3- formación del excedente destinado a inversión, 4- difusión de conocimiento y de experiencias (Carbonell de May, 1992: 4).

Esta organización económica y administrativa utilizó una *red de caminos* que unía los conjuntos urbanos, con los puestos de estancias o centros productivos rurales, además de las redes de comunica-

ción fluvial; procedimiento que permitió la circulación y articulación de bienes entre los pueblos.

Para comprender esta organización, es fundamental la forma de distribución de las actividades productivas. Cada familia tenía su labranza: el *amambaé,* y paralelamente se desarrollaba la producción comunitaria: el *tupambaé* (Poenitz 1994).

Cada doctrina, con la productividad de su *tupambaé*, se autoabastecía para satisfacer las necesidades básicas de la población con los productos agrícolas y ganaderas; y posteriormente se originaba el intercambio con los demás pueblos. En este sentido, las permutas se generaban según la capacidad de producción elaboradas comunitariamente en cada reducción y las necesidades de los demás, ya que no todos podían tener la misma abundancia y variedad de productos, lo que implica una complementariedad de recursos (Carbonell de May, 1992; Poenitz, 1994; Levinton, 2009; Maeder, 2014).

Su complejo sistema, basado en la propiedad colectiva y la reciprocidad entre los individuos y comunidades, hizo que se desarrollara la actividad ganadera en las estancias de Yapeyú y La Cruz de manera tal que ayudaba al abastecimiento de los veintiocho pueblos restantes. Yerba mate y algodón, entre otros productos, volvían de la selva misionera en trueque. Si bien cada pueblo intentaba auto-sustentarse, se hacía necesario el traslado periódico del ganado. Se partía desde el sur con importantes tropillas (vacunos, equinos, ovinos) pasando por Santo Tomé y San Carlos, para llegar a Candelaria, donde subdividían en menores grupos destinados a cada reducción (Carbonell de May, 1992).

Las estancias eran las unidades de producción de la ganadería misionera, y a través de ella se mejoró la dieta de la población. Bajo su jurisdicción cada estancia poseía varios puestos, donde se especializaban en el cuidado de distintos animales: unos mantenían el rodeo de vacunos; otros atendían potros y yeguas y amanse de caballos; algunos se ocupaban del procreo de mulas o de rebaños de ovejas (Maeder, 2014).

Maeder (2014; 146) menciona: “En la mayoría de los puestos, junto a los corrales y rancho de los peones, se habían levantado capillas que servían para la devoción y el culto; algunas de ellas se hallaban construidas de ladrillos o de piedra y techadas con tejas cocidas”.

La vida agrícola-ganadera fue un fenómeno que caracterizó a todos los pueblos jesuíticos, especialmente en la margen del río Uruguay; pueblos como San Carlos, Santo Tomé, La Cruz y Yapeyú, tuvieron una especialización productiva caracterizada por la ganadería -sin olvidarnos por ejemplo de Santa Ana, en la margen del río Paraná.

Estos espacios eran identificados en su mayoría, con nombres de santos, un ejemplo bien documentado del edificio y el equipamiento, en el inventario de 1796 (AGN, 9.7.10.7.), es la Capilla de San Alonso, la cual perteneció a este complejo sistema de intercambios y de redes de caminos (mapa 1), llamado por Isler (2006) el *Camino del Ganado.*

En el Memorial del P. Provincial Luis de la Roca, en su visita del 3 de agosto de 1714 a la reducción de Apóstoles, ordena la construcción de una “Capillita”, como parte de la “Reducción Jesuítica Guaraní de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo”. En este sentido, dicha posta permitía la comunicación e intercambio desde o hacia las misiones de San Carlos, Santo Tomé, Yapeyú, Apóstoles, y demás pueblos. Actualmente, la estructura de piedra que aún se conserva, se encuentra ubicada sobre la Ruta Nacional 14 en jurisdicción de Gobernador Virasoro, Corrientes.

Los años 1817-1818 fueron fatídicos para los pueblos, Capillas, estancias y postas pertenecientes

a las antiguas misiones, de la región actual de Argentina. Transcurrido cincuenta años de la expulsión de la Compañía de Jesús -en 1767/68-; desaparecida la decadente administración colonial; y la independencia de los pueblos americanos, que no pudieron generar la esperada libertad sino la destrucción total. Los 30 pueblos y su amplio territorio fueron presa de las ambiciones de los nuevos estados de Paraguay y Brasil. Y ello no le fue ajeno a la Capilla de San Alonso.

El brigadier Chagas dos Santos, en 1817, da el parte al Marquéz de Alegrete diciendo:

> "Hemos destruido y saqueado los siete pueblos de la ribera occidental del Uruguay; saqueado solamente Apóstoles, San José y San Carlos. Hemos recorrido y devastado la campaña entera adyacente a estos pueblos en un radio de cincuenta leguas; sin contar con que nuestro cuerpo de caballería que mandaba Carvallo, ha caminado 80 leguas en persecución de los insurgentes..." (Furlong, 1962; 706).

Un año más tarde, en el mes de marzo, el mismo comandante lusitano cruzó por tercera vez el Uruguay, con un cuerpo de ochocientos hombres de las tres armas y se menciona que: "El 29 acampa junto a la capilla de San Alonso, y el 30 puso sitio al pueblo, apoderándose en seguida de las casas, porque no se le hizo resistencia [...]" (Furlong, 1962; 706).

Entre los años 1817-1822, el dictador Rodríguez de Francia de Paraguay, utilizó a las misiones como la única vía terrestre para comerciar con el Brasil, en este sentido es que invade los pueblos septentrionales (Maeder y Poenitz, 2006). Rodríguez de Francia ordena la destrucción de los "caseríos" que pudieran existir en la cercanía de Apóstoles, Concepción, en tanto que pide información sobre poblados comprendidos en la zona entre el Aguapey y el Uruguay[1]. Desde el río Aguapey hacia el norte, estuvo bajo el control del dictador hasta la guerra de la Triple Alianza que tuvo lugar entre 1865 y 1870 (Maeder y Poenitz, 2006; Domínguez, 2010).

Antecedentes de Trabajo

Luego de quedar olvidado por casi un siglo, para los investigadores; en el año 1992, el Dr. Alfredo Poenitz y el Dr. Santos A. Platini, realizan los primeros trabajos de reconocimiento en el sitio que se encuentra ubicado en el Paraje San Alonso a 300 metros al Este de Ruta Nacional 14. Las tareas llevadas a cabo, principalmente, fue el despeje de vegetación para poder confeccionar el relevamiento del plano inicial del sitio (plano 1). Conjuntamente, se efectuó un sondeo en uno de los recintos en el cual se detectó pavimento octogonal combinado con cuadrados más pequeños formando una roseta.

Veinte años después, la Municipalidad de Gobernador Virasoro, quien tiene la custodia -previo acuerdo con los actuales propietarios del predio, la Empresa Forestal Bosques del Plata S. A.-, y teniendo el apoyo legal de la Ley Provincial Nº 6055/11 que declara integrante del Patrimonio Cultural de Corrientes y de Interés Histórico Cultural al conjunto jesuítico "San Alonso – San Carlos", establece un Proyecto de Puesta en Valor del Conjunto.

Es así que se retoman las tareas de limpieza, desmalezamiento y desmonte. A partir de esta

1 "A la venida hade destruir U también qualesquier caserio qe se encuentren en San Xavier, Santa Mara, ó Concepcion, y Apóstoles" (Vol. 235. Núm. 12. S. Hist).

iniciativa, entre el 2012 y 2014, se realizan los primeros trabajos arqueológicos específicos para la excavación y recuperación de la Capilla de San Alonso, bajo la dirección de la Lic. María Eugenia Turus.

Estas tareas dejaron al descubierto la Capilla, la sacristía, las galerías de acceso y parte posterior del oratorio; asimismo se realizó una limpieza de vegetación de gran porte a la plazuela ubicada delante de la capilla y los recintos contiguos a ambos lados de la misma; además se despejó el sector del pozo de agua. Posteriormente a los trabajos, se construyó una cubierta protectora -techo- para la conservación y preservación de la estructura y pavimentos.

En el año 2015, el Proyecto del Mercosur Cultural "Itinerarios Culturales de las Misiones Jesuíticas de Guaraníes, de Moxos y Chiquitos" –que incluye cinco países-, avalado por el Ministerio de Cultura de la Nación, permite retomar los trabajos de investigaciones y acciones arqueológicos en la provincia de Corrientes, principalmente. En este contexto, se desenvuelven las tareas de una segunda parte de Puesta en Valor del Puesto de la Capilla San Alonso, a través de intervenciones arqueológicas en diferentes sectores del conjunto edilicio y sus alrededores.

Puesta en valor actual

El proyecto actual se centró en el despeje y excavación total de los recintos ubicados inmediatamente al Este de la capilla, así como de las galerías de circunvalación de ese sector (figura 1). La finalidad de estos trabajos es, en primera instancia, dilucidar la funcionalidad de los recintos excavados y concomitantemente comprender los procesos de formación del sitio arqueológico, a través de los diferentes momentos de ocupación y/o de derrumbe de las estructuras.

La materia prima con que fue construido el conjunto, denominado *itacurú* por los guaraníes y científicamente llamada *plintita,* posee características específicas. Está compuesta por concreciones sub-esferoidales de óxidos e hidrógenos amorfos de hierro y magnesio, además de una mezcla de arcilla, cuarzo y pobre en humus, lo que la convierte en un material resistente y con capacidad de cementación. Las canteras se encuentran en zonas de lodo, cerca de arroyos, donde se produce la sedimentación por arrastre; principalmente ubicados en la provincia de Misiones y Nor-Este de Corrientes. Tiene un endurecimiento natural, y cuando se la extrae en estado húmedo puede ser transformada porque posee una textura similar a la de un barro; pero cuando se seca, se endurece y es muy difícil su canteado (Marengo 2008). A raíz de las características de esta materia prima, la decoración en los mampuestos de este conjunto es inexistente.

El primer recinto trabajado fue el Recinto 3 (de ahora en más R3) -el más grande ubicado al Este de la capilla-. En los antecedentes de 1992, se menciona un sondeo donde se detectó pavimento octogonal (Poenitz y Platini, 1994), es por ello que se dispuso el despeje de tal recinto para alcanzar dicho nivel de pavimento.

Se trabajaron 224m² -ancho: 14mts (Norte-Sur) x largo: 16mts (Este-Oeste)-. Se delimitan las cuadrículas que cruzarían el recinto y las galerías -cantidad total de cuadrículas: 30-, los tamaños de las mismas son de 2mts x 2mts (foto 1). Las medidas específicas del recinto son: ancho 5,50mts (Norte-Sur) x largo 8,40mts (Este-Oeste), en tanto las galerías Norte y Sur miden 2mts cada una.

Al comenzar la excavación, una actividad en paralelo que se debió realizar fue la numeración de

los sillares de los diferentes sectores de derrumbes, para concretarse una anastilosis[2], si fuera posible; o en caso contrario colocarlos en una cancha de acopio, de esa manera liberar el recinto y llevar a cabo las tareas.

Algunos de los sillares que se encontraban en los derrumbes, poseían marcas o improntas que indicaban los lugares de su ubicación original, pero dado el faltante de los sillares intermedios, no se puede efectivizar la anastilosis.

A lo largo del trabajo se pudo observar diferentes unidades estratigráficas[3] (U.E.). La primera de ellas se hallaba compuesta por vegetación, sedimento mezclado con ladrillo y ñau en sectores cercanos a los muros. La segunda unidad, poseía una mezcla de: diferentes sedimentos -tierra y ñau-, con fragmentos de tejas, barros cocidos -como pavimentos, ladrillos, molduras-, lo cual nos permitió registrar el derrumbe general de la techumbre; así como algunos elementos relacionados con los eventos de incendios ocurridos en el sitio. Por debajo de la unidad descripta, se alcanzó una tercera unidad, en la que se halla el pavimento del recinto, con diferentes formas.

En relación a la última unidad estratigráfica, la mitad del recinto, hacia el lado Norte-Oeste, los pavimentos poseen una regularidad y conforma un dibujo: la forma es octogonal combinado con pavimento cuadrado pequeño (ratificando lo hallado en el sondeo de 1992). Este diseño no es sencillo para confeccionar, por tanto, la funcionalidad del recinto podría haber sido importante.

Mientras que, de la mitad hacia el lado Este, posee un pavimento irregular y sin un patrón observable. En tanto este tipo de pavimento, podría ser un remplazo del anteriormente mencionado, en sectores de la habitación más utilizada. Pero en el centro del R3, casi a lo largo de 5mts no se encuentra pavimento, sino una mezcla de ladrillos desintegrados y/o tierra (foto 2 y 3).

Dicho recinto, se pensaba que se encontraba dividido -presunción derivada de la lectura del Inventario de 1796/97-; pero fue refutada luego de concluir el despeje ya que no se halló indicios de dicha división.

Asimismo, se obtuvo la planta completa del recinto con el hallazgo de cuatro (4) vanos de puertas, dos (2) en el muro Norte y dos (2) en el muro Sur; lo cual fue una sorpresa, pues en recintos excavados en otras reducciones (ejemplo Santa María la Mayor; Ntra. Sra. de Loreto; Santa Ana, entre otras), se observaban dos (2) vanos de puertas y una (1) ventana. De igual forma, las aberturas pertenecientes a las ventanas, no se pueden ni confirmar ni refutar a raíz de la pequeña altura que poseen los muros, aproximadamente entre 40 y 50 cm.

Es muy interesante la elaboración de las aberturas, tanto del muro Norte como Sur más cercanas al muro Este, pues ambas poseen en el sector interior del recinto un semicírculo manufacturado con piedra (foto 4), como si siguiera el recorrido de la abertura de la puerta; las hojas de las mismas habrían sido dobles; como luego se confirmó con el inventario de 1796.

Las puertas de los muros Norte y Sur pero más cercanas al muro Oeste, poseen otro tipo de detalle conformado de entre 4 y 5 hileras de ladrillos en los paramentos Este de esas aberturas, similar

2 Anastilosis: es aquella acción u operación que permite la reconstitución o rearmado de elementos arquitectónicos llevándolos a su posición inicial, siempre que esté debidamente documentado ó comprobado el estado original de éstos, de manera tal que el resultado final sea similar al estado ó composición original del muro.

3 Unidad Estratigráfica: La información que se extrae de cada nivel y/o estrato, se recoge conjuntamente para que, con posterioridad, pueda ser analizada como una unidad.

a los que se observan en la puerta que separa la capilla de la sacristía (foto 5). Probablemente podría pensarse en una mocheta[4] o pilar de ladrillo.

Luego de despejar todos los paramentos de las cuatro puertas, se tomaron las medidas del ancho de las mismas para observar si había similitud entre ellas. Como se indica en el cuadro, las aberturas enfrentadas poseen iguales anchos y se diferencian de las otras en 14cm.

ABERTURAS: PUERTAS				
MURO NORTE		MURO SUR		
CUADRICULA	Ancho	CUDRICULA	Ancho	Más cerca del muro
2	1,24mts.	5	1,24mts.	E
20	1,10mts.	29	1,10mts.	O

Otros datos interesantes que se pueden observar en tres de las cuatro puertas es la existencia de los umbrales. Uno de ellos empotrado en el paramento, otro es como un escalón en el vano de la puerta, los dos primeros están muy quemado, aunque conservan su integridad; en tanto el tercer umbral se encuentra casi entero y muy poco quemado.

Con respecto a los restos materiales hallados a lo largo del despeje del R3 (total de hallazgos = 113), se realizó un tratamiento con criterios de conservación preventiva, frente a las necesidades de investigación y difusión. Cada material obtuvo el tratamiento que le correspondía dependiendo su naturaleza, tipología y estado de conservación. Al no poseer un espacio físico y/o laboratorio para realizar este trabajo, se lleva a cabo *in situ*.

Entre los materiales recuperados se descubrieron: dos bisagras -una de ellas en muy buen estado de conservación y la segunda con corrosión química[5]-; un fragmento del filo de cuchillo metálico; fragmentos de cerámicas de diferentes tipologías: reduccional vidriada, negra, escobada; tejas enteras -las cuales se recolectaron para muestra- y muchísimos fragmentos; clavos; dos medias bolas de boleadoras; carbones; un pequeño fragmento de loza; entre otras.

Todos los materiales hallados se les asigno una limpieza, luego de haberse secado, mediante un cepillado con pinceles de cerda suave, cepillos de dientes, estecas, dependiendo el tipo de material a intervenir. Concomitantemente, se efectúa una observación de los fragmentos para indagar si algunos de ellos remontan y/o se pueden unir, especialmente los fragmentos cerámicos, tejas, o pavimentos. Luego de realizarse esta intervención, se verifica que cada bolsa se encuentre con la identificación correspondiente y se deposita en cajones de madera.

Al concluir con la excavación del R3, se realizó esta actividad en el recinto ubicado al Sur del primero, denominado R7. Esta habitación posee dimensiones que son: ancho 2,86mts (Norte-Sur) x largo 4,40mts. (Este-Oeste), lo que implica casi 13m² (foto 6). Este recinto se excavo como una sola unidad, sin dividir en cuadrículas, pues 1,5mts ya habían sido excavados en el trabajo de campo de 2012/14.

Por su edificación y específicamente el lugar donde se encuentra ubicado, permitiría pensar que fue un anexo edificado posteriormente a la construcción compacta del conjunto "capilla-recintos, todos

4 Es el plano lateral del vano de una puerta o ventana o porción de una pared se deja arriba y abajo para alojar una carpintería.

5 Corrosión química o seca, se produce sin presencia de agua, por reacción química directa de gases secos, como puede ser el oxígeno. Solo afecta a la superficie del objeto, y en forma uniforme.

en una misma línea". Esta habitación se dispuso sobre la galería exterior S del R3, sobrepasando los límites de la misma.

Es muy llamativo que, en este recinto, el único acceso sea una puerta que comunica con el R3. Desgraciadamente, por la altura de sus muros, al igual que en el R3, no podemos conocer si existía o no una abertura para las ventanas.

En la unidad estratigráfica 2 es donde se percibía el derrumbe del techo, y es allí donde se puede observar que las tejas más enteras se hallaban cerca de los muros Sur y Este, mientras que las más fragmentadas se hallaban dispersas en el resto del recinto. Al alcanzar la última unidad, solamente en un pequeño sector del centro del recinto se conservaba pavimento; su forma es rectangular y su composición similar a los ladrillos, equivalentes a otros sectores de la galería Sur excavada en 2014 (foto 7).

En esta habitación, aunque pequeña, se recuperaron un total de 38 restos materiales. Entre ellos se recolectó: medio cuenco cerámico, además de fragmentos de otros tipos de cerámicas: pintadas, con asa; restos óseos; tejas enteras; clavos; carbones; entre otros.

Es muy importante destacar que, en el recinto existente al Este del R3 denominado R6, se mantiene aún la esquina Sur-Este del cuarto, pero su estado de conservación se encuentra en peligro de derrumbe, puesto que las raíces de un higuerón (*Ficus luschnathiana,* árbol típico de la región) está abriendo la estructura en forma rápida. Los operarios remarcan que en el momento de comenzar la primera obra (3 años atrás), la separación medía en el sector inferior 0,07mts y en la parte superior 0,09mts. Hoy esa separación es muy visible y en la parte inferior es de 0,26mts., y en la parte superior es de 0,30mts.

Esta esquina de muro se toma como referencia y permite dar una idea aproximada de la altura que hubiesen tenido los recintos. Actualmente, posee 2,30mts. y tiene faltante de dos hileras más de sillares, como mínimo.

Allí, únicamente se realizó la limpieza de vegetación de la esquina y se dibujaron los sillares con la posición, fractura y medidas de los mismos para tener registro por seguridad de una eventual caída. Asimismo, se pintaron los sillares para el momento del desarme y rearme (foto 8).

Se efectuaron ensayos para ajustar los sillares que se encuentran separados con lingas de 9mts de largo x 0,50mts de ancho las cuales soportan un peso total de 1.500kg.; pero se descartó dicha metodología porque parecía ser muy agresiva para el estado de conservación de los mampuestos. En este sentido, se propuso un nuevo método de trabajo que es mediante aparejo[6], pero aún no se pudo implementar. Mientras tanto, se pudo llevar a cabo el corte de las raíces del higuerón que se encuentra abrazando la esquina del R6.

Como actividades complementarias a la excavación de los R3 y R7 se fueron llevando a cabo:

1. Pozo de agua calzado con sillares de itacurú: se encuentra en el ángulo Sur-Oeste, a una distancia de 15mts. del constructivo principal, se lo intervino realizando un despeje de las elevaciones de tierra inmediatas a la boca del mismo, con la finalidad de que ese sedimento no se introdujera en el interior y aumente el nivel de sedimento del fondo. Al ejecutar este trabajo, se retiraron aproximadamente entre 0,40 y 0,50mts de sedimento, y se descubrieron

6 Esta herramienta se utiliza para levantar o mover una carga con una gran ventaja mecánica, porque se necesita aplicar una fuerza mucho menor que el peso que hay que mover. Permite el desarme y rearme del muro mediante un sistema desmultiplicación con engranajes.

3 hileras de sillares más que conforman probablemente el brocal de dicho pozo (foto 9). En este movimiento de sedimento, se hallaron fragmentos de: cerámica, óseo animal, vidrios actuales (por su coloración y grosor).

2. En el sector Oeste del conjunto principal construido -capilla/sacristía/recintos-, se efectuó un destape donde se hallaban pequeños fragmentos de sillares de itacurú. La hipótesis inicial para realizar este destape era la posibilidad de la existencia de un campanario. Con el avance de la limpieza del sector, se refutó dicha hipótesis, pues se fueron descubriendo lajas irregulares que conformarían un pavimento o piso de una galería.

Ese pavimento posee un largo de 12mts. Sentido Norte-Sur, 10mts. Este-Oeste -hasta ahora-, y un ancho variable de entre 1,60 a 2mts. Unido a esas lajas se encuentran piedras de itacurú regulares -cuadradas- que formarían un reborde o la delimitación con el interior (foto 10). El sector del interior aún no se trabajó para revelar la presencia o ausencia de algún tipo de pavimento.

Los restos materiales hallados fueron gran cantidad de fragmentos de cerámicas guaraní -el mayor porcentaje con diseño escobado- y reduccional roja; abundancia de restos óseos de distintas especies faunísticas -por los tamaños de los huesos y los estadios de desarrollos eran pequeños y/o juveniles-; y algunos fragmentos de tejas pequeñas.

Existen dudas sobre la funcionalidad que podría haber cumplido ese lugar, denominada "explanada" a partir de lo excavado. Pero si tomamos en consideración el Inventario de 1796/97, este sector podría haber sido el que menciona como *"las rancherías"*, y probablemente las mismas hayan sido construidas con materiales perecederos, por lo cual hoy no tenemos esos restos materiales.

Primeras Aproximaciones

Para el periodo reduccional, la capilla de San Alonso era un sitio de importancia donde el paso constante de individuos y productos, era fundamental para el sistema económico. Ello se demuestra en el sistema constructivo y los detalles específicos hallados con los trabajos arqueológicos. Asimismo, esa referencia al sitio continúa en etapas posteriores, lo que indica múltiples ocupaciones sobre todo en el entorno a ella.

Al tener en cuenta los tamaños de los recintos construidos a los lados de la capilla, el R3 es el más grande; por lo cual se podría pensar en una utilización de mayor importancia en relación al resto. En él se observa una falta importante de sillares, si se tiene en cuenta la altura de la esquina Sur-Este del R6 que, como ya se mencionó. Es así que, a lo largo de diferentes épocas se pudieron haber extraído los sillares para reutilizarlos: tanto en época de ocupación paraguaya como en siglos posteriores.

El sistema constructivo del conjunto *no fue mixto* -combinación de sillares de itacurú y ñau-. Específicamente, en el R3, la falta de una cantidad significativa de ñau lo demuestra, Solo en algunos sectores se hallaron 30cm y no en todo su perímetro. A diferencia de sitios trabajados con ese sistema constructivo, el espesor de ñau hallado fue aproximadamente de 1,20mts. Además, otra razón que nos da la pauta de una construcción total de piedra, es la referencia de la esquina del R6.

El Recinto 3, con 224 m^2 excavados, y el Recinto 7, con 13m^2 trabajados, y en cada espacio hubo un total de 113 y 38 hallazgos respectivamente. Lo interesante de estas cantidades de restos materiales

en relación con los metros cuadrados excavados, es que en el R3 hay 0,5 objetos x m^2, en tanto en el R7 la cantidad aumenta considerablemente, pues la proporción es de 3 objetos x m^2.

El embaldosado del R3 es casi la mitad del recinto -112m^2-; lo más interesante es que existen dos tipos diferentes de suelos: uno octogonal combinado con cuadrados pequeños formando una roseta y el otro irregular y sin forma específica. El primero de ellos es un formato complejo que marca a ese espacio como un sitio de significativa importancia; mientras que el segundo es simple, probablemente un remplazo del primero.

En este sentido es que ambos elementos nos evidencia un área de alto usufructo, pudiendo pensarse a dicho espacio como el *refectorio*: sala en conventos, monasterios y ciertos colegios que se utiliza como comedor común.

También, las cuatro aberturas de puertas –dos en el muro Norte y dos en el muro Sur- que se observan en este recinto pueden evidenciar la necesidad de ventilación del espacio, ya que allí podría generarse algunos aromas por la comida ofrecida.

Del mismo modo, no se debe dejar de mencionarse el R7, como otro sector relevante para futuros análisis, sobre todo por la incógnita de un único acceso que posee hacia el interior de la habitación.

Es interesante pensar, para un futuro cercano, planificar relevamientos en un área macro, para comprender este puesto en relación con las doctrinas más cercanas y con la totalidad del territorio en períodos posteriores.

El rescate de estos ámbitos, no específicamente urbanos, resulta de suma importancia para la comprensión del sistema económico reduccional, a la vez que permite comprender la inserción funcional sobre todo de los pueblos uruguayenses occidentales en el sistema de las misiones jesuíticas.

Referencias bibliográficas

Archivo de la Biblioteca Nacional de Asunción. 9-I-1822. Vol. 235. N° 12. S. Hist.

Archivo General de la Nación. IX-7-10-7. *Copia de Inventario que hace constar la entrega que este pueblo y enseres y estancias y papeles verifica don Miguel Pérez en don Miguel Ignacio de Miguel en el año 1797. Apóstoles*.

Archivo General de la Nación. *Inventario de Apóstoles de 1796 de bienes entregados al Administrador Don Bartolomé Coronil.*

Archivo General de la Nación, IX-6-9-5. *Memorial del P. Provincial Luis de la Roca en la visita de 3 de agosto de 1714 para la Doctrina de los S. S. Apóstoles*.

Carbonell, R. 1992. *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos Guaraníes (1609-1767)*. Economía Quinto Centenario. Barcelona.

Furlong, G. S. J. 1962. *Misiones y sus pueblos de Guaraníes*. Buenos Aires.

Isler, R. D. 2006. *Camino Jesuítico del Ganado. Preidentificación de un Itinerario Cultural en el territorio de la actual provincia de Corrientes.* Resumen: H-020. Universidad Nacional del Nordeste. Comunicaciones Científicas y Tecnológicas.

Levinton, N. 2009. El espacio Jesuítico-Guaraní la formación de una región cultural. Biblioteca de estudios Paraguayos. Vol. 80. CEADUC.

Maeder, E. J. A. 2014. *Misiones del Paraguay. Conflictos y disoluciones de la sociedad guaraní (1768-1850).* Instituto de Investigación Geohistórica. Editorial ConTexto. Chaco.

Maeder, E. J. y Poenitz, A. J. 2006. *Corrientes Jesuítica*. Cultura Corrientes. Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Corrientes: 110.

Marengo, H. 2008. Teyú Cuaré y las Ruinas de San Ignacio. *Sitios de interés Geológico de la República Argentina. Los geólogos nos cuentan…* Tomo I, Norte. Anales 46. Segemar. Servicio Geológico argentino. Buenos Aires.

Platini, S. A. y Poenitz, A. J. E. 1994. *"El puesto y capilla de San Alonso, de la reducción de Apostoles"*- V Jornadas Internacionales Misiones Jesuíticas: 395-404. Montevideo, Uruguay.

Poenitz, A. J. E. 1994. Testimonios Arqueológicos de Antiguos Puestos de Estancias Jesuíticas en el Nordeste de Corrientes. XIV Encuentro de Geohistoria Regional: 349-359. Resistencia

Agradecimientos

Al Proyecto del Mercosur Cultural "Itinerarios Culturales de las Misiones Jesuíticas de Guaraníes, de Moxos y Chiquitos" avalado por el Ministerio de Cultura de la Nación. Dr. Alfredo Poenitz; Arq. Ramón Gutiérrez; Dr. Platini y Fundación Bunge & Born. Muy importante los operarios: Nicolás Kohan, Ricardo Arévalo, Cesar Fernández, Matías Lezcano.

ANEXOS

Mapa 1. Puesto San Alonso y la región en siglo XVII

Plano 1. Plano y dibujos realizados por el Arq. Sforza, publicados por el Dr. Poenitz en 1994.

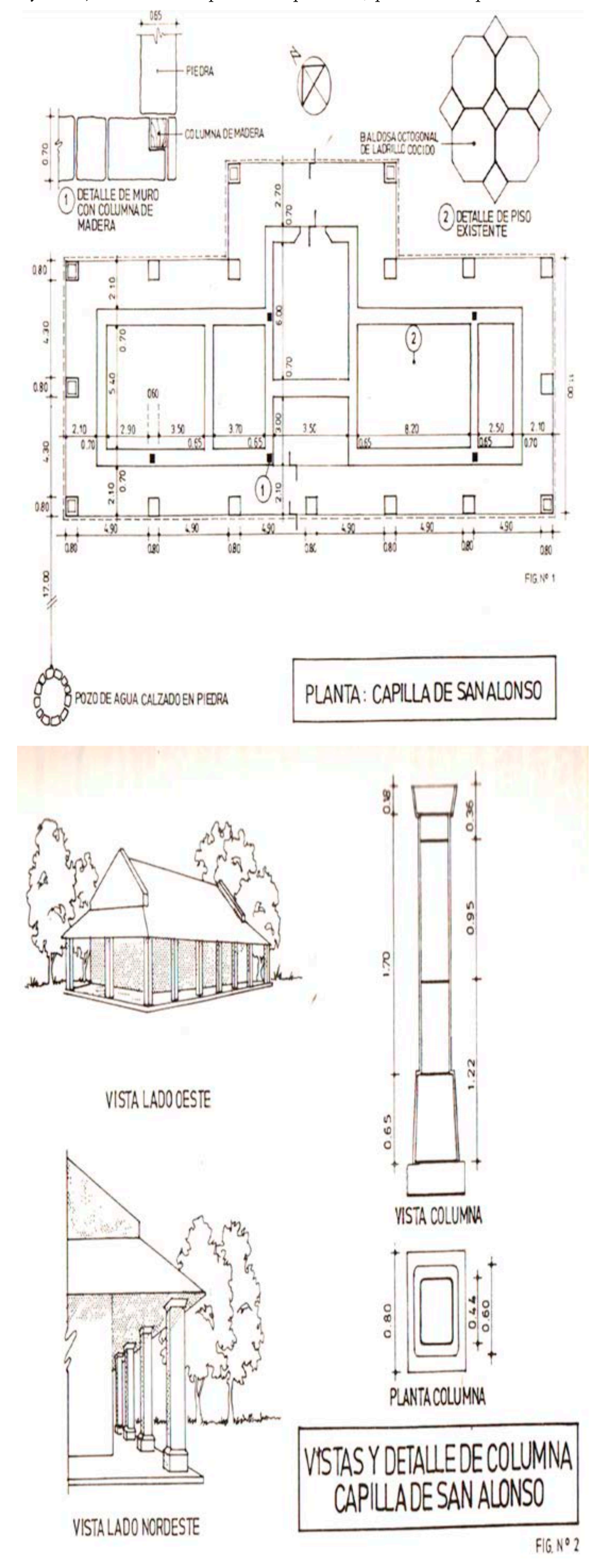
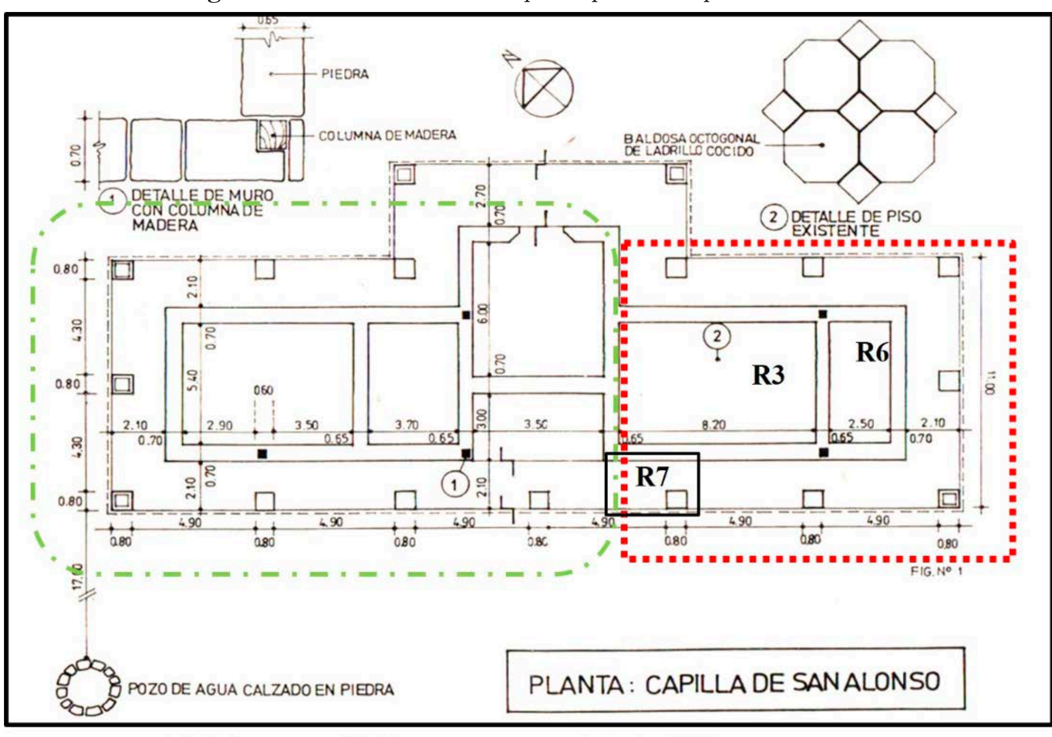


Figura 1. Se toma como base el plano publicado por Poenitz 1994



Trabajos arqueológicos
2012-14
2015-16

Planta: 1994

Foto 1. Cuadriculado completo del recinto 3 y galerías



Foto 2. Pavimento del R3

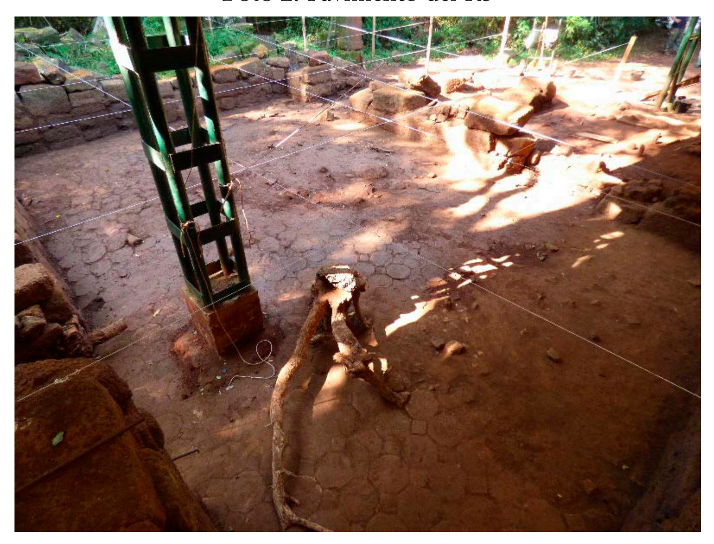


Foto 3. Vista general del pavimento del R3



Foto 4. Puertas de los muros N y S más cercanas al muro E



Foto 5. Puertas de los muros N y S más cercanas al muro O







Foto 6. Ubicación del R7 en relación al R3

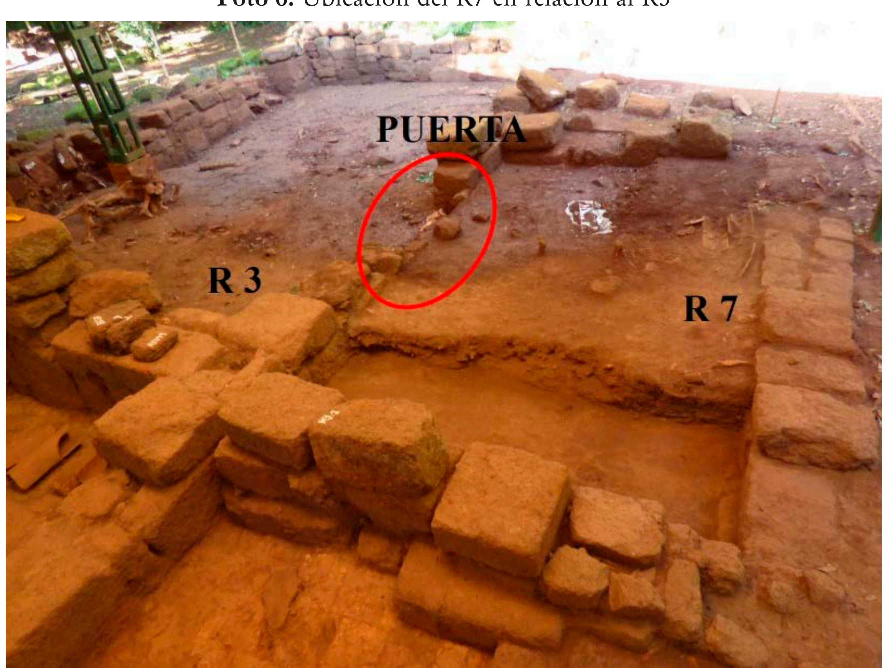


Foto 7. Vista general del pavimento del R7



Foto 8. Esquina S-E del R6



Foto 9. Pozo de agua



Foto 10. Explanada sector Oeste conjunto construido





SIMPOSIO X

Patrimonio, Paisaje, Turismo y Desarrollo Sustentable

Coordinadores:
Ángela Sánchez Negrette *(UNNE- IIGHI-CONICET)*
María Victoria Valenzuela *(UNNE)*

MARGARITA BARRETTO
Museóloga
Doctora en Educación
Investigadora del CNPq
UFSC
barretto.margarita@gmail.com

RODOLFO BERTONCELLO
Geógrafo
Master en Geografia
Profesor titular e Investigador independiente
UBA/CONICET
bertoncello.rodolfo@gmail.com

LAS MISIONES JESUÍTICAS DE LOS GUARANÍES EN ARGENTINA Y BRASIL. EL PATRIMONIO Y SU USO TURÍSTICO

Resumen
Este texto se propone considerar a las Misiones Jesuíticas en relación al turismo. Parte de reconocer la importancia que el patrimonio posee como atractivo en las modalidades de turismo cultural, observando las transformaciones y tendencias que hoy predominan en esta relación. Asume, asimismo, las expectativas que el uso turístico del patrimonio genera en las sociedades, que lo reconocen como una vía para impulsar el desarrollo y bienestar de los pueblos. Analiza específicamente el caso de dos de los conjuntos que integran las Misiones Jesuíticas de los Guaraníes que han sido declaradas Patrimonio Mundial por UNESCO en 1983 en Argentina y Brasil: San Ignacio Mini y San Miguel de las Misiones. Describe su inscripción en los marcos institucionales específicos de preservación patrimonial de ambos países, y la paulatina y desigual incorporación como destino turístico de los referidos sitios misionales. Finalmente, analiza esta valoración turística del patrimonio en el marco de la creciente importancia que se asigna al turismo como impulsor del desarrollo.

1) Introducción: patrimonio y turismo, una relación polémica

Actualmente la relación entre patrimonio y turismo manifiesta una notable centralidad, de la mano de la expansión de las diversas modalidades que muestra el denominado turismo cultural. Esto contrasta, en gran medida, con lo que fue predominante durante gran parte del siglo XX, y en especial durante el período de gran expansión y consolidación del turismo que se extendió a partir de fines de la Segunda Guerra Mundial, cuando el denominado turismo de sol y playa lideró las propuestas de turismo masivo que, legitimadas por la democratización (por cierto parcial y muy desigual entre sociedades y grupos sociales) del acceso al tiempo libre y al ocio, sustentaron la consolidación de las actividades turísticas y las expectativas que se generaron en torno a sus potenciales virtudes como impulsor del desarrollo.

En las últimas décadas el crecimiento de las más diversas propuestas de turismo cultural retoma formas tradicionales de hacer turismo, presentes ya en los albores de la práctica y también vigentes –aunque con menor importancia- durante el auge del turismo de masas. Pero ahora lo hace asociado a una búsqueda incesante de nuevos atractivos y lugares de destino, a través de ofertas diversificadas y orientadas a destinatarios de gustos e intereses específicos (Meethan, 2001; Cohen, 2005).

El patrimonio se instituye en este contexto, como un atractivo al que se recurre para incentivar el desarrollo turístico, posibilitando no sólo multiplicar las ofertas de productos específicos en los más diversos lugares, sino también brindando al turismo garantías de relevancia y autenticidad que, junto con criterios de jerarquización y distinción, lo alejan de las críticas relativas a la estandarización, banalización o irrelevancia que se venían formulando al turismo masivo.

En las últimas décadas se ha asistido, asimismo, a un cambio en la forma de ver la relación entre

el patrimonio cultural, tanto el material como el simbólico, y la actividad turística. Al principio desde varios ámbitos, como la geografía, la sociología y la antropología se veía al turismo como un agente predador; un libro emblemático de esa tendencia fue "La horda dorada" (Turner y Ash, 1991) escrito originalmente en la década de 1980, que comparaba a los turistas con las invasiones bárbaras que a su paso dejaban destrucción. Los estudios de patrimonio, por otra parte, raramente incluían al turismo, y en la planificación turística raramente se incluía una atracción cultural. Coincidente también con el reconocimiento de que los rayos del sol hacen daño en la piel de las personas, el modelo "turismo sol y playa" se empieza a desgastar y los promotores de turismo comienzan a buscar productos alternativos.

Es en este contexto histórico y pragmático que toma fuerza la idea de favorecer el turismo cultural, turismo que, como la palabra lo dice, tiene como principal atractivo alguna manifestación de la cultura. Coincide también con cambios en la forma de considerar y valorar "la cultura", que pasa de un interés casi exclusivo por las manifestaciones de la denominada alta cultura y por las culturas definidas como exóticas, a incluir paulatinamente las más diversas manifestaciones culturales, apreciadas en gran medida, por ser consideradas como "diferentes". Junto a las obras monumentales y excepcionales, el turismo valora hoy la cultura expresada en hábitos cotidianos (como la culinaria) o en festividades populares; junto con las expresiones de naturaleza excepcional se valora hoy toda la naturaleza; y todo esto alimenta un sistema turístico cada día más intenso y diversificado, que incluye cada vez más lugares como destinos a ser visitados.

Debe señalarse, asimismo, que el crecimiento y transformación del turismo han estado siempre acompañados por las expectativas respecto de sus potenciales beneficios para la economía de los países, aunque paulatinamente se ha ido poniendo mayor destaque en los efectos del turismo sobre las poblaciones receptoras, denunciándose los conflictos y problemas suscitados. Uno de los ejemplos más interesantes es el de las islas griegas, donde los mismos turistas de un mismo crucero son recibidos de diferentes formas, pasando por las varias etapas que reconoce Doxey (1975), desde la euforia a carteles tipo "*tourists go home*"!

La práctica del turismo ha tenido efectos diversos en las sociedades y hasta ahora no ha sido posible comprobar muchas reglas; no siempre los turistas provocan las mismas reacciones en diferentes poblaciones.

También se han reconocido los problemas de deterioro y mala utilización provocados por el uso turístico; en esto, la preocupación por la preservación del patrimonio que es aprovechado por el turismo ocupa un lugar central. Respecto al patrimonio construido, lo que se ha observado es que la expectativa de atraer turistas que lo visiten y que gasten su dinero en el lugar lleva a las administraciones gubernamentales a invertir en la conservación, restauración y puesta en valor de construcciones históricas que, sin esta perspectiva, estaban condenadas al abandono (o a la desaparición), al tiempo que también se han denunciado los problemas que ocasiona el uso turístico cuando no se tienen presentes las específicas necesidades de la conservación patrimonial.

Las consideraciones precedentes dan marco al trabajo que aquí se presenta, que expone resultados de una investigación que se viene realizando acerca del uso turístico de las Misiones Jesuíticas de los Guaraníes en Argentina y Brasil. El texto expone una breve reseña del proceso de institucionalización del patrimonio en ambos países y de puesta en valor turístico del mismo, para luego poner en foco

el caso de los pueblo/sitios objeto de indagación. En las conclusiones se retoman las consideraciones precedentes para discutirlas a la luz de los resultados alcanzados hasta el momento en el trabajo.

2) La institucionalización del patrimonio[1] y su aprovechamiento turístico

En un proceso compartido por muchos países de América Latina, en Argentina y en Brasil el patrimonio se institucionaliza acompañando la construcción del estado y la sociedad nacionales, orientado a proveer evidencias de un pasado y una identidad compartidos y valorados por todos. Al mismo tiempo, esto cristaliza en la consolidación de instituciones y disciplinas científicas que pasan a ocuparse del patrimonio. Paulatinamente y con las especificidades de cada país, se fue conformando una estructura jurídica y administrativa encargada de estas cuestiones, y una nómina oficializada de bienes patrimoniales.

En el caso de Argentina, se destaca la creación en 1938 de la Comisión Nacional de Monumentos, Museos y Lugares Históricos (CNMMLH), que reemplazó a la antigua Superintendencia de Museos y Lugares Históricos, encargada de atender las cuestiones de preservación y recuperación de los hitos culturales considerados de valor histórico para el país. El establecimiento definitivo de la Comisión como institución gubernamental tuvo lugar en 1940, a partir de la sanción de la Ley Nacional N° 12.665 (González Bracco, 2013; 32). Inicialmente estuvo conformada por un conjunto de notables especialistas en el campo de la Historia (su presidente fue inicialmente Ricardo Levene, referente de la Nueva Escuela Histórica), la Arquitectura (destacándose la figura de Mario Buschiazzo, investigador de las artes y arquitectura latinoamericana, creador del Instituto de Arte Latinoamericano en la Universidad de Buenos Aires), entre otros.

La Comisión desplegó una intensa labor de relevamiento y catalogación de obras, monumentos y lugares que pasaron a integrar la nómina del patrimonio histórico y cultural de la Nación. Ellos estuvieron fuertemente orientados a proveer una pedagogía nacional, y se enfocaron fundamentalmente en el legado monumental vinculado a los hechos y personajes de la independencia nacional (la "gesta patriótica") y al pasado colonial español (pues, superadas ya las distancias y conflictos con la ex metrópoli que predominaron en el siglo XIX, luego del Centenario en 1910 el rescate de la tradición colonial española se hizo importante). La obra de la Comisión fue muy intensa desde su creación hasta los primeros años de la década de 1950, y en particular durante los años cuarenta, cuando se inscribe un porcentaje importante del patrimonio protegido hasta hoy (Gonzalez Bracco, 2013). Luego su presencia y labor disminuyen, en directa vinculación con los avatares políticos y económicos del país.

Las Misiones Jesuíticas fueron incorporadas tempranamente a la nómina del Patrimonio Nacional;[2] y ya en la década de 1940 el arquitecto Buschiazzo realizó en ellas trabajos de relevamiento y restauración, específicamente en San Ignacio.

1 Por razones de espacio y especificidad de los objetivos de este trabajo, no se abordan las cuestiones relacionadas con el patrimonio natural, sin que esto implique desconocer su existencia ni su importancia. Sobre este tema puede consultarse Bertoncello (2015).

2 En la Guía de sitios y monumentos publicada por la Comisión en el año 2000 (Argentina, CNMMLH, 2000), se presentan los conjuntos de las Misiones Jesuíticas integrantes del patrimonio nacional: Conjunto Jesuítico de San Ignacio Miní; Conjunto Jesuítico de Nuestra Señora de la Candelaria; Conjunto Jesuítico de Corpus Christi; Conjunto Jesuítico de Nuestra Señora de Loreto; Conjunto Jesuítico de Santa Ana; Conjunto Jesuítico de Nuestra Señora de la Candelaria; Conjunto Jesuítico de Santa María la Mayor; Conjunto Jesuítico de los Santos Mártires del Japón.

En el caso de Brasil, en 1937 se crea el Servicio de Patrimonio Histórico y Artístico Nacional; en 1946 pasó a llamarse Departamento del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (DPHAN); en 1970 fue transformado en Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN) que a su vez, en 1979 fue dividido en SPHAN (con rango de Secretaría), y en Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM); ambas se extinguen en 1990 dando lugar al Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural (IBPC) que en 1994 vuelve a llamarse Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. En este país los bienes pueden ser declarados de interés en las esferas nacional, estadual (provincial) o municipal, y en cada una hay un organismo responsable. En el nivel nacional la responsabilidad es del Instituto de Patrimonio Histórico y Artístico Nacional-IPHAN. Más allá de los vaivenes institucionales, paulatinamente se fue consolidando una amplia nómina de sitios y monumentos patrimoniales, marcados por el rescate del pasado colonial y la rememoración de hitos de la historia independentista y la consolidación nacional.

El inicio de esta institucionalización en Brasil coincide con un contexto de marcado nacionalismo, durante el período conocido como la "Era Vargas", cuando Getúlio Vargas era presidente del país. Específicamente en relación a las Misiones Jesuíticas, las ruinas de San Miguel Arcángel fueron declaradas patrimonio por el antiguo SPHAN, y en su momento esta acción fue considerada como la principal ejecutada por ese organismo. El entonces presidente Vargas, oriundo de São Borja, ciudad vecina a San Miguel en el mismo estado de Rio Grande do Sul, implementó una gran campaña de consolidación nacional, considerando el legado de las Misiones como algo valioso para promover el orgullo patrio.

En relación al aprovechamiento turístico del patrimonio que se instituye a través de este proceso, en ambos países se registran manifestaciones puntuales y subordinadas al predominio del modelo de sol y playa. Si bien existen evidencias de que los lugares donde se localizaban manifestaciones del patrimonio nacional fueron siendo visitados por turistas durante las décadas posteriores a su declaración como tal, estos flujos fueron minoritarios y marginales no sólo por el escaso volumen en comparación con los flujos de turistas que se dirigían hacia los destinos de sol y playa, sino también por el escasísimo interés que despertó su eventual consolidación en relación con las expectativas puestas en el turismo como impulsor del desarrollo (para el caso de Argentina, ver Bertoncello, 2015).

Esta situación comenzaría a modificarse a partir de las últimas décadas del siglo XX, de la mano de las tendencias generales ya reseñadas en la Introducción. Un papel fundamental tendrá en esto la institución de la figura del Patrimonio de la Humanidad.

3) El Patrimonio de la Humanidad como recurso turístico en Argentina y Brasil

Luego de la Segunda Guerra Mundial y en el marco de la consolidación de organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y su sistema de agencias, se fue estableciendo un conjunto de medidas orientadas al patrimonio y su conservación, teniendo como guía la consideración de la importancia global (o para toda la humanidad) de los bienes y sitios objeto de su interés; la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) fue la agencia de la ONU encargada de llevar a cabo estas medidas y acciones.

Tras un demorado y complejo proceso en el que se inscriben diversas intervenciones (tales como la relocalización de monumentos arqueológicos en Nubia que se inundarían tras la construcción de la

represa de Aswan), la Conferencia General de la UNESCO (en su XVII reunión en París en noviembre de 1972) establece la Convención sobre la Protección del Patrimonio Cultural y Natural Mundial. En el marco de esta Convención se implementa el Comité para el Patrimonio Mundial, encargado de proclamar los bienes que pasarán a integrar la lista de Patrimonio Mundial de la Humanidad.

El sello de Patrimonio de la Humanidad es otorgado por UNESCO, órgano de las Naciones Unidas dedicado a la educación y la cultura; se trata de una declaración que exige una gestión demorada que involucra varias etapas; se inicia con la inscripción del bien (o sitio) por parte del país o de varios países en una lista provisoria, que se encamina al Comité de Patrimonio Mundial (*WHC-World Heritage Comitée*), que delibera acerca de si este bien o lugar está calificado para ser incorporado a la nómina. Dicho Comité está constituido por dos miembros: el Consejo de Monumentos y Sitios (*ICOMOS- International Council for Monuments and Sites*), y el Centro de Estudios y Preservación de la Propiedad Cultural (*ICCROM- International Center for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property*).

El bien debe tener un valor extraordinario desde el punto de vista universal (párrafos 49 a 53 de las normas). El Comité evalúa: (a) si el bien es una obra prima de la creatividad y el ingenio humanos; (b) si es evidencia de un intercambio importante de valores humanos a lo largo de un período de tiempo o en un determinado territorio en lo que se refiere a desarrollo de la arquitectura, la tecnología, el arte monumental, la planificación urbana o el paisaje; (c) si se trata de un testigo único y excepcional de una tradición cultural o de una civilización viva o desaparecida; (d) si es un ejemplo extraordinario de un tipo de construcción, un conjunto arquitectónico o tecnológico o un paisaje que ilustre un momento significativo de la historia de la humanidad; (e) si es ejemplo de un asentamiento humano, del uso de la tierra o del mar que represente una o más culturas o de la integración humana con el medio ambiente, especialmente cuando este último sufrió cambios irreversibles.

Los responsables de presentar las candidaturas son los países en cuyo territorio están los bienes; en el caso de propiedades transfronterizas, los estados nacionales responsables deben presentar juntos la candidatura y comprometerse a una gestión conjunta. La candidatura debe estar acompañada de la legislación de protección que el (o los) países pretenden implementar, así como de un plan de manejo. Estos procedimientos son acompañados por el Comité, que podrá sugerir otras medidas, aunque no elaborará las reglas. El Comité también sugiere la capacitación de las personas que están relacionadas con el patrimonio, así como la participación de la población, la investigación y la implementación de proyectos educativos vinculados al bien o sitio patrimonializado.

El Comité también se preocupa por determinar si un bien ya declarado de interés está en peligro, o si hubo daños o alteraciones que pudieran modificar su condición de valor universal extraordinario. Si se tratase de daños menores, el Estado donde el bien se encuentra podrá recibir orientaciones para su restauración, así como asesoría especializada en lo particular. En caso de daños irreversibles, en cambio, puede ser discutida su exclusión de la nómina de Patrimonio de la Humanidad, decisión que tiene que estar respaldada por el voto presencial de dos tercios de los miembros del Comité.

Las primeras incorporaciones a la nómina de Patrimonio de la Humanidad de Argentina y Brasil se concretan a inicios de la década de 1980. En Argentina entre los primeros se encuentran Los Glaciares (un bien natural inscripto en 1981, ubicado en la provincia de Santa Cruz) y el Parque Nacional del Iguazú (bien natural que ya era Patrimonio Nacional, que se inscribe en 1984, ubicado

en la provincia de Misiones). En Brasil, en el año 1982 se efectivizan las dos primeras inscripciones: la ciudad de Ouro Preto (en el estado de Minas Gerais) y la ciudad de Olinda (en el de Pernambuco), ambas paradigmáticas del estilo barroco brasileño y del pasado colonial. En este contexto inicial, en 1983 se produce la incorporación a la nómina del Patrimonio Mundial de las Misiones Jesuíticas de los Guaraníes, un bien cultural presentada y compartida por ambos países.

En cuanto al vínculo con el turismo, cabe señalar que si bien en los primeros tiempos no se mencionan explícitamente los proyectos turísticos que podrían tener relación con el patrimonio instituido, entre las sugerencias para difundir el patrimonio están los centros de información turística, lo que constituye un indicio de la existencia de esta relación, o de que se esperaba que el turismo contribuyese a que el patrimonio instituido se conociese a través del turismo. Al mismo tiempo, entre los cuidados que se requieren para proteger al patrimonio, tempranamente las indicaciones del Comité señalan aquellos orientados a evitar los posibles daños provenientes del turismo mal administrado. Esto es: beneficios y riesgos de la relación entre el Patrimonio de la Humanidad instituido por UNESCO y el turismo ya se reconocen desde las primeras acciones patrimonialistas.

La institución del Patrimonio de la Humanidad representa una instancia fundamental para la valorización y protección del patrimonio, y para su inscripción en la esfera de preocupaciones e intereses en las más diversas instancias de las sociedades actuales. Coloca a estos bienes en un lugar de destaque y jerarquía, instituyéndolos en objetos de interés y valoración. El turismo pasa a ser una estrategia privilegiada para que puedan conocerse y valorarse, al tiempo que ellos representan una oportunidad para el desarrollo turístico, acompañando las transformaciones de la práctica y las expectativas en torno a sus beneficios que han sido señaladas ya en la Introducción.

4) Las Misiones Jesuíticas. Ruinas de un proyecto utópico

Las misiones jesuíticas de los guaraníes fueron un conjunto de pueblos misioneros que la orden religiosa de los jesuitas fundó a partir del siglo XVII en territorios de la Gobernación del Paraguay y del Río de la Plata. En dicho siglo llegaron a ser 30 asentamientos con 150 mil indígenas comandados por 457 jesuitas. De los treinta pueblos de las misiones, siete están en el actual territorio de Brasil (en el estado de Rio Grande del Sur), ocho en el actual Paraguay (departamentos de Misiones e Itapuá) y quince están en Argentina (en las provincias de Misiones y Corrientes).

Sin poder en este texto abordar el tema con la profundidad que merece, cabe decir que, luego de avatares diversos, ellas entraron en decadencia tras la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767 de los territorios coloniales de España, habiéndolo sido de los portugueses pocos años antes. Paulatinamente, los pueblos se fueron desorganizando, sus habitantes se dispersaron y sus construcciones se convirtieron en ruinas.

Según Saviani (2009) las reducciones estaban, tanto urbanística como filosóficamente, inspiradas en la Utopía de Thomas Morus, escrita en el siglo XV, y en los ideales de Bartolomé de las Casas. Las misiones estuvieron localizadas en un territorio cuyos límites estaban definidos de modo impreciso, a partir del Tratado de Tordesillas. En torno a ellos se constituyeron territorios fronterizos que estuvieron sujetos a constantes modificaciones motivadas por las cambiantes y conflictivas relaciones entre los

reinos de España y Portugal, y por los avatares suscitados por la implementación de estas medidas en el contexto local.[3]

Puede decirse que la cultura de las misiones fue una cultura de frontera (o una cultura sin frontera), pues el tránsito de los jesuitas entre las posesiones españolas y portuguesas era intenso, así como era irrelevante la nacionalidad de los padres. Vale aclarar que, de acuerdo con Teixeira Coelho (1997) una cultura de frontera no tiene centro o tiene muchos centros que se cruzan; es heterogénea respecto a idiomas, costumbres y comportamientos. Hoy esta condición se mantiene en gran medida, en tanto que toda el área muestra pautas culturales, hábitos y costumbres, que tienen mucho en común, y diferentes en muchos aspectos de los predominantes en cada uno de los tres países en los que se ubican.

5) Las Misiones como patrimonio de la humanidad

Sitio de San Miguel Arcángel, ciudad de San Miguel de las Misiones

Este conjunto está compuesto por la iglesia, los vestigios de la plaza, de la casa de huérfanas y viudas, de la residencia de los padres, del colegio, el cementerio, de la casa de los indios, del hospital y del cabildo. El sitio fue declarado de interés por UNESCO en 1984, junto con las ruinas de las misiones en territorio argentino. Está emplazado en el municipio de São Miguel de las Misiones, creado por la Ley 8.584 de 29 de abril de 1988, cuando se desmembró de Santo Ángelo; hoy la ciudad cuenta con una población de aproximadamente 7.500 habitantes.

En su período de auge, la misión de San Miguel llegó a tener 4.195 personas integrantes de 1.057 familias. Las actividades giraron en torno al aprovechamiento del ganado y su cuero, donde los indígenas trabajaron bajo el control de los religiosos.

La firma del Tratado de Madrid en 1750 tuvo impactos en San Miguel, que debía trasladar su asentamiento. Esto provocó la rebelión de los indígenas dando inicio a las Guerras Guaraníticas, lideradas por el legendario Sepé Tiarajú, apoyado por los Jesuitas. En mayo de 1756 militares de España y Portugal ocuparon San Miguel y los indios, rebelados, incendiaron la iglesia, sus casas y el colegio (Stello, 2005); recién en 1763 con la firma de un tratado en París, termina definitivamente la guerra y en 1777 se plasman en el territorio los nuevos límites entre España y Portugal.

En 1770 las misiones se dividieron en cuatro departamentos y San Miguel quedó como capital de los siete pueblos, administrados por España, que mandó padres dominicanos para continuar con la catequización. El nuevo sistema administrativo condujo a las misiones a su decadencia, ya que los administradores civiles sólo querían ganar dinero y los padres de las nuevas órdenes no tuvieron suficiente (Stello, 2005). En 1801 la misión fue invadida por tropas portuguesas.

En 1827 San Miguel llegó a tener apenas 83 habitantes (Marchi, 2014; 96). Fue saqueada durante la Guerra Cisplatina y el golpe final fue la campaña de Fructuoso Rivera para fundar la ciudad de Bella Unión en el recién independizado Uruguay, hacia donde los habitantes lo siguieron. El abandono permitió que la vegetación creciera, se perdieran las tejas; además los inmigrantes establecidos en colonias, retiraban piedra para construir sus casas.

3 Tan indefinidas fueron que, en Rio Grande del Sur, en la década de 1940 hubo una gran discusión para establecer si el origen de este estado brasileño era español o portugués (Nedel, 2004).

En 1922 San Miguel Arcángel fue reconocido por el Estado de Río Grande del Sur como "lugar histórico". En 1925 el gobierno del Estado comenzó a estabilizar las estructuras y se procedió a retirar la vegetación que las cubría. En 1926 se lotearon terrenos en las inmediaciones de las ruinas y se construyó un barrio, dando origen a la actual ciudad de San Miguel de las Misiones. Ya en aquella época se hacía referencia a los cuidados que se debían tomar con la visitación pública de las ruinas.

En 1938 se realizó la primera obra de conservación, que fue la primer actividad de restauración arquitectónico realizada por el SPHAN y en mayo del mismo año las ruinas fueron declaradas Patrimonio Nacional (Proceso 141-T, n. 63, registrado en el libro de Belas Artes do SPHAN).

Las intervenciones arquitectónicas fueron realizadas según las recomendaciones de las cartas de Venecia y Atenas y en algunos aspectos se adelantaron a la carta de restauro italiana de 1972 respecto a la reversibilidad (Stello, 2005). El proyecto de consolidación de las ruinas fue acompañado por Lúcio Costa, arquitecto modernista de singular transcendencia en la historia de la arquitectura brasileña, quien propuso un museo para exclusivo "resguardo para las piezas". Este museo está hoy en lo que era la plaza de la misión.

Entre 2004 y 2008 se realizó el inventario de los bienes culturales de los m´bya guaraní que viven en el lugar, con lo cual se pasó a valorizar no solamente la historia oficial sobre las misiones jesuíticas sino también a la población nativa que participó de este proceso, comprobando que "las misiones no fueron apenas "jesuíticas" [sino] vivos patrimonios indígenas" (Baptista, 2011; 11).

Sitio de San Ignacio Miní

La declaratoria de patrimonio por parte de la UNESCO, está en Argentina vinculada a la CONAPLU (Comisión Nacional Argentina para la UNESCO). Esta Comisión fue creada en 1958 en el entonces Ministerio de Educación y Justicia para asesorar al gobierno en la implementación de los programas de UNESCO.[4] Fue inscripta como Patrimonio de la Humanidad en 1983, junto con Nuestra Señora de Loreto, Santa María la Mayor y Santa Ana.[5]

Las ruinas están en el centro del Pueblo Viejo. Su gestión depende de la Secretaría de Cultura de la provincia de Misiones, de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos, de UNESCO y del ICOMOS (Rivero *et al*, 2003; 40).

Según Snihur (2007; 214), San Ignacio aparece en informes de Francisco Rave, figura de destaque en el relevamiento del territorio de Misiones, quien comenta sobre la existencia de "pueblos viejos o ruinas". En aquella época no se hablaba de patrimonio, y este ingeniero pensaba en cómo aprovechar los materiales, lo que se haría después cuando, con autorización del gobierno, las piedras pasan a ser utilizadas para la construcción de "pueblos nuevos", en lo que Snihur (2007: 217) denomina "saqueo organizado". Esto, por cierto, no se limitó a las piedras: el naturalista Adolfo de Bourgoing, por orden del Museo de La Plata se encarga de llevar "...todos los bienes muebles posibles que encuentre en los conjuntos jesuíticos" (ibídem), llevándose prácticamente todas las imágenes.

En el año 1877 la provincia de Corrientes crea villas agrícolas en estos "pueblos viejos". En 1881

4 Ver Decreto N° 7.786 de 10 de Octubre de 1958. (Ed. y J.) *Constitución de la Comisión Nacional Argentina para la Unesco*. (B.O. 24/ X /58).

5 El Gobierno de la Provincia declaró de interés el proyecto de puesta en valor de las reducciones jesuítico-guaraníes de la Provincia de Misiones mediante el Decreto N° 2.756 de 22 de Agosto de 1984.

se crea el Territorio Nacional de Misiones; el Agrimensor Juan Queirel hace las mediciones y delimita San Ignacio y en 1899 propone que las mismas sean protegidas y preservadas. Esta propuesta se ve reforzada por el arqueólogo Juan Bautista Ambrosetti. Mientras, Eduardo Schiaffino, director del Museo de Bellas Artes de Buenos Aires hacía esfuerzos para llevar el portal de la Sacristía para colocarlo en el Parque Tres de Febrero (Palermo, Buenos Aires), pero el gobernador impidió el trámite.

La historia de esta misión comienza en 1610 cuando, junto con San Ignacio Guazú estaba localizada en el actual estado brasileño de Paraná, que en aquella época pertenecía a la Provincia Jesuítica de Paraguay y Tucumán, dominio español. En 1631 los bandeirantes (cazadores de indígenas provenientes de San Pablo) la acosaron al punto de provocar su traslado hacia la actual localización. El traslado fue un hito, pues salieron doce mil indígenas en 700 balsas, que bajo el mando del Padre Ruy de Montoya cruzaron el río Paraná, siendo que más de dos tercios de ellos murieron en los Saltos del Guairá. Llegaron al actual territorio argentino, donde la segunda San Ignacio Mini fue fundada en 1696. El miedo a los bandeirantes, así como a los encomenderos de Asunción (también cazadores de nativos) hizo que gran parte de los indígenas aceptara vivir en las reducciones con la protección de los Jesuitas.

Esta misión tenía la misma traza que las otras, con una plaza central de 127x108 metros (Lugon, 1976 *apud* Saviani, 2009; 119), en la que se localizaba la iglesia. Del lado izquierdo estaban el cementerio y el hospital; del lado derecho, la escuela y la casa de las viudas. Detrás de la iglesia se ubicaba el área de los padres, sus habitaciones y el jardín. En el centro de la plaza estaba la estatua del patrono de la misión, y en las esquinas las cruces características, con dos travesaños. En una de las calles laterales de la plaza se encontraba la Casa del Pueblo, donde estaban los depósitos de cereales públicos y los escritorios; en otra, el hospedaje para extranjeros, el arsenal y las casas particulares, todo siempre en calles rectas (Lugon, 1976 *apud* Saviani, 2009).

Después de la expulsión de los Jesuitas en 1768, San Ignacio, al igual que las otras misiones fue perdiendo población hasta quedar sin habitantes. Finalmente, en 1817 las tropas de Paraguay destruyeron el pueblo.

6) El turismo en San Miguel de las Misiones y en San Ignacio Miní

¿Qué antecedentes sobre usos y objetivos turísticos se reconocen para estos sitios, qué propuestas se formularon e implementaron?, ¿cómo se ha ido desplegando en el tiempo su uso turístico? ¿cómo se lleva a cabo este uso, qué se ofrece a los turistas y cómo se evalúan estas ofertas? ¿qué roles desempeña la población local, cuáles son los beneficios y perjuicios que atraviesan esta participación? Son preguntas a cuya respuesta se orienta el tratamiento que se presenta a continuación, para cada uno de los sitios analizados.

San Miguel de las Misiones

El estado de Rio Grande del Sur comenzó a elaborar planes de desarrollo turístico ya en la década de 1950 (Flores, 1993), quince años antes de la creación del ente de turismo nacional, la EMBRATUR (Empresa Brasileira de Turismo). Por otra parte, y de acuerdo con Gerreiro Marcon (2006), el municipio de Santo Ángelo (al cual el sitio arqueológico pertenecía en esa época) ya aparecía en los planes de go-

bierno del Estado en el período 1985-1987 en el apartado de "regiones y polos turísticos". En el plan que le siguió (1995 a 1998) se elaboró el Programa Estadual de Desarrollo e Incentivo al Turismo, en el que consta que el patrimonio histórico y cultural debía ser protegido, y también el estímulo a las actividades turísticas con los países firmantes del tratado del Mercosur, con especial atención para el municipio de San Miguel de las Misiones. Consta el Proyecto Misiones, que objetiva la integración turística de la denominada Región de las Misiones (que se extiende por Brasil, Argentina, Paraguay y Uruguay); el Proyecto tenía como objetivos la preservación del patrimonio arquitectónico misionero y la organización y sistematización de las informaciones turísticas de las Misiones, al tiempo que preveía convenios con el gobierno nacional y el sector privado para dotar al lugar de infraestructura turística, saneamiento básico, carreteras, energía eléctrica y telecomunicaciones (Guerreiro Marcon, 2006).

Se puede decir que el proceso formal de turistificación de San Miguel de las Misiones nace ya vinculado a la declaratoria de UNESCO. De acuerdo con el IPHAN, el consultor de aquel organismo, Roberto Di Stefano (quien acompañó el proceso), desde un principio sostuvo que un monumento de esta envergadura no podía ser restaurado sólo para quedar "en medio de la nada", por lo que aconsejaba que se aprovechara para el turismo.

No obstante varios entrevistados, entre ellos dos hijos del mencionado encargado declararon, en entrevista, que siempre hubo visitas en cantidad casi equivalente a la actual, que llegaban en camiones y pasaban el día.

El sitio tiene 38 hectáreas y está localizado en el área urbana. Su gestión está bajo la responsabilidad de tres instituciones: el IPHAN que cuida del sitio como un todo y de su infraestructura física; el IBRAM que se ocupa del acervo del museo (dentro de un espacio físico administrado por el IPHAN) y el Municipio, representado por su Secretaría de Turismo, Desarrollo y Cultura (que funciona en un edificio localizado aproximadamente a diez metros de los portones del sitio).

Por la noche se realiza un espectáculo de luz y sonido, que comenzó a ser ofrecido en 1978 (mucho antes, por lo tanto, de la declaratoria de UNESCO). En ese momento fue una iniciativa del Gobierno de Río Grande del Sur, y en la actualidad la responsabilidad por el espectáculo es de la Secretaría Municipal de Turismo, Desarrollo y Cultura.

Los visitantes adquieren una entrada de precio muy accesible en la Secretaría de Turismo y media hora antes del inicio pueden entrar. Es preciso cruzar por un patio de césped de aproximadamente quince metros, pasar por la terraza del museo y dirigirse a las "arquibancadas" o tribunas (de noche, sin iluminación y sin guía, aunque sí hay custodios vigilando). El espectáculo consiste en un juego de luces proyectado durante 48 minutos sobre varias superficies de las ruinas y en los árboles, mientras actores –cuyas voces son familiares al público porque son (o fueron, ya que algunos fallecieron) actores de una conocida emisora de TV- relatan hechos o interpretan supuestos diálogos entre los personajes de la época. Se trata de un espectáculo obsoleto desde el punto de vista tecnológico y desde 2011 se pueden ver noticias de que hay intenciones de renovarlo, incluso con traducción a otros idiomas.

Cerca del sitio hay una aldea indígena, la reserva Inhacapetim, cuyos habitantes venden artesanías a los visitantes y para los cuales se han construido dos casas dentro del sitio, que ocupan de forma rotativa. Estos indígenas pasaron a ser muy importantes para la propuesta turístico-cultural del lugar y después de muchos años obtuvieron el título de propiedad de sus tierras, porque es interesante para el gobierno que

continúen allí, ya que los turistas esperan ver a los nativos de la región (Guerreiro Marcon, 2006).

Los indígenas tienen su lugar para vender sus artesanías inclusive de noche, y los visitantes lo recorren después del espectáculo. No obstante venden muy poco; hay una marcada tendencia a la disminución de la compra de *souvenirs* en todos lados y San Miguel no es la excepción. Para intentar mejorar ese estado de cosas están elaborando piezas que no hacen parte de su historia, como la cruz misionera e imágenes de Sepé Tiarajú, cosas con las que no se identifican (Brum, 2006). Tampoco los turistas logran identificar a estos indios menudos y frágiles con el héroe mítico aludido en el espectáculo (Brum, 2006). También se ven obligados a soportar el asedio para sacar fotografías y responder preguntas, a veces casi ofensivas, fundamentadas en prejuicios.[6] Nuestro trabajo de campo permitió ver que son muy pobres, muchos adultos muestran semblante triste y muchos niños piden limosna.

Del público que visita el sitio, mitad son estudiantes. La mayor demanda se concentra entre septiembre y mediados de diciembre, continuando lo que ya fuera observado por Lorenzo (1998) y por Rios (2000).

En lo que se refiere a las instalaciones turísticas de la ciudad, hay cuatro restaurantes; hubo tres proyectos de hotelería, el Parque Hotel Potiporã, el Park Hotel São Miguel Arcanjo y un albergue de la juventud; también había planes de construir un centro de documentación e investigación, pero solamente se hicieron dos hoteles. En 2015 había dos tiendas de *souvenirs*, una dentro del edificio de la Secretaria de Cultura y otra (que es del hijo del antiguo encargado) frente al sitio. Hay una agencia de turismo, que hace también paseos a la provincia argentina de Misiones incluyendo Cataratas del Iguazú. Circula un folleto de turismo hecho por EMBRATUR con una deficiente traducción al inglés. También circula un pequeño folleto hecho por un empleado de la Secretaría, con errores conceptuales.

En relación a la ciudad y sus servicios, cabe decir que cuenta con agua corriente pero no saneamiento (se están instalando las cañerías para el alcantarillado). Hay luz eléctrica, telefonía fija y móvil. No hay transporte público para acceder al sitio, y para llegar a la ciudad hay solamente una compañía que va y viene a Santo Ángelo, que queda a 48 km.

En síntesis, puede decirse que sigue siendo un municipio eminentemente agrícola, destacándose el cultivo de soja. El turismo representa muy poco en su economía.

San Ignacio Miní

Como ya se ha indicado, recién en 1940, con la sanción de la Ley Nacional de Monumentos Históricos y la creación de la Comisión Nacional de Museos, Monumentos y Lugares Históricos, comenzó un trabajo de recuperación del sitio, que se extendió hasta 1950 (Fundación, 2003: 19).

Diversas fuentes permiten afirmar que, más allá de estas labores, el sitio recibía visitantes que llegaban en forma espontánea, lo que en gran medida se relaciona con su proximidad a un atractivo natural excepcional como son las Cataratas del Iguazú, que ya desde inicios del siglo XX eran reconocidas y formaban parte de diversos proyectos que, finalmente, desembocaron en su declaración como Parque Nacional al crearse en 1934 la Administración de Parques Nacionales. La vía terrestre para acceder a las Cataratas desde la ciudad de Posadas (y por ella, desde el resto del país) pasa, precisamente, por el sitio.

Esto es claro en las referencias que se han podido encontrar respecto del papel turístico de las

6 Ver para esto la película *Duas Aldeias, uma caminhada,* del cineasta guarani mbya Ariel Ortega, producido en el marco del proyecto *Video nas aldeias*, del IPHAN. Accesible en https://www.youtube.com/watch?v=RHObX0JQ4Fc

Misiones. Una de ellas es la que formula el texto "Visión de la Argentina", una publicación dirigida a turistas y visitantes al país, publicada en 1950 (Argentina, AGNPT, 1950); en esta publicación, para la provincia de Misiones se describen profusamente las Cataratas del Iguazú, con detalles y adjetivación positiva, al tiempo que sólo aparece una imagen de las denominadas "Ruinas de San Ignacio" sin otra explicación, pero asociadas a las cataratas (Ibídem: 24/25). También en guías turísticas de la década de 1960 ya se mencionan excursiones a San Ignacio, ofrecidas siempre "en camino a las Cataratas".

Si bien la declaratoria de UNESCO se produjo en 1983, estas ruinas habían sido previamente incluidas en la lista de los cien monumentos amenazados de la humanidad, dentro del programa *World Monuments Watch*, obteniendo con esto subvención para la restauración de un pórtico. En 2003 se realizó un importante seminario patrocinado por la Secretaría de Cultura de la Nación, dirigido a líderes comunitarios y emprendedores, funcionarios, guías del sitio, instituciones educativas y culturales, artesanos, empresarios de turismo y gastronomía. Los módulos estuvieron a cargo de la Comisión Nacional de Museos, Monumentos y Lugares Históricos, el *World Monuments Fund*, y la universidad de Harvard y uno de ellos abordó el tema turismo. El objetivo del proyecto no era solamente capacitar sino enseñar el valor del patrimonio y de la identidad, estimular la participación comunitaria y la sustentabilidad. Participaron 160 personas y en la época había 6.300 habitantes (Rivero et al, 2003).

La ciudad de San Ignacio tiene hoy aproximadamente 7.000 habitantes. Tiene pocas calles asfaltadas, solamente las centrales y no tiene saneamiento. En lo que se refiere a infraestructura turística, falta señalización para llegar a las ruinas, tiene trece establecimientos de hospedaje, entre hoteles y similares, y dos restaurantes muy grandes (para turismo masivo).

Las visitas se concentran en Semana Santa y vacaciones de julio, y el público europeo predomina de junio a septiembre. Los datos de 2012 informan 305 mil visitas a las ruinas (IPEC, 2015).

En la actualidad hay una comunidad guaraní trabajando con receptivo en las ruinas. Atienden en dos turnos, a las 10hs y a las 15hs. Alrededor de las ruinas, el asedio de los niños pidiendo limosna, es muy grande.

No hay leyes nacionales o provinciales para normar el turismo (Rivero et al, 2003; 76) y esta actividad económica no es predominante, sino que lo es todo lo relacionado al cultivo e industrialización de la yerba mate.

Conclusiones

Retomando las cuestiones planteadas en la Introducción de este texto en relación con los resultados de la investigación que aquí se presentan, pueden señalarse algunas conclusiones que sintetizan los hallazgos y al mismo tiempo plantean nuevas preguntas y reflexiones.

El estudio muestra, en primer término, la interrelación entre patrimonio y turismo, más allá de que en un primer momento este vínculo no queda explicitado en el proceso de inscripción a la nómina de Patrimonio de la Humanidad, lo cierto es que el turismo ya está presente en planes y prácticas, en expectativas y realidades.

Sin embargo, esta asociación no es ni lineal ni igual en los diferentes sitios que componen el Patrimonio de la Humanidad "Misiones Jesuíticas de los Guaraníes". Incorporado en 1983/84, en el

caso de San Miguel puede decirse que poco cambia en su condición de destino turístico, mientras que en San Ignacio sí se observa un marcado incremento del número de visitantes.

¿Significa esto que la declaratoria incrementó la capacidad de atraer turistas de San Ignacio? La respuesta no parece ser tan así: el incremento del volumen de turistas responde más a la visita que realizan quienes se dirigen a otro destino: las cataratas del Iguazú.

Esto coloca límites a las lecturas sobre el turismo cultural y de patrimonio como formas que superan los límites y problemas del turismo de masas, respecto del cual pretenden caracterizarse por la diferencia. La realidad es que en San Ignacio la oferta de turismo cultural se mueve al ritmo de los productos estandarizados y de sus usuarios, del turismo de masas que se dirige a un destino paradigmático de esta modalidad: las cataratas. San Miguel podría ser caracterizado más claramente como una oferta de turismo cultural; sin embargo, no sólo se reconocen limitaciones en los productos ofrecidos, sino más aún, una escasa visitación.

En ninguno de los dos sitios el turismo ha traído grandes beneficios, como se puede reconocer tanto en la limitada oferta de productos y servicios, en las limitaciones de equipamiento e infraestructura básica, o en la forma en que se ha podido observar la inserción limitada de la población local. Sin dudas las expectativas respecto del turismo como impulsor del desarrollo, paradigmáticas del turismo de masas, se reiteran en estas modalidades turísticas, mostrando sus límites.

Referencias bibliográficas

Argentina, AGPNT. 1950. *Visión de Argentina*. Buenos Aires: Ministerio de Obras Públicas de la Nación, Administración General de Parques Nacionales y Turismo.

Argentina, CNMMLH. 2000. *Monumentos históricos de la República Argentina*. Buenos Aires: Presidencia de la Nación, Secretaría de Cultura y Comunicación, Comisión Nacional de Museos, Monumentos y Lugares Históricos.

Baptista, J. 2011. Memória Nacional e Patrimônio Indígena: a inserção do protagonismo indígena no Museu das Missões e no sítio arqueológico de São Miguel Arcanjo a partir de políticas públicas contemporâneas. En Anais do XXVI Simpósio Nacional de História, ANPUH, São Paulo, julio. Recuperado de http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300580851_ARQUIVO_ANPUH2011ENVIADO.pdf

Barretto, M. 2004. *El mate, su historia y cultura*. Buenos Aires: Colihue/Ediciones del Sol, Biblioteca de Cultura Popular, 4ª Edición.

Bertoncello, R. 2015. "Patrimonio y turismo, una relación en tensión. Aportes para el estudio en Argentina". En Yussef Salomão de Campos (Org.), *Patrimonio cultural plural* (pp.5-19). Belo Horizonte: Arraes Editores.

Brum, C. K. 2006. *Sepé Tiaraju missioneiro: um mito gaucho*. Santa María: Pallotti.

Cohen, E. 2005. "Principales tendencias en el turismo contemporáneo", *Política y Sociedad*, 42(1), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 11-24.

Custodio, L. A. B. 2002. *A redução de São Miguel Arcanjo: Contribuição ao estudo da tipologia urbana missioneira*. Dissertação de Mestrado em Planejamento Urbano e Regional, Faculdade de Arquitetura, UFRGS, Porto Alegre.

Doxey, G. 1975. A causation theory of visitor-resident irritants. Methodology and Research methods. En *Travel and Tourism Research Association Sixth Annual Conference Proceedds*, TTRA, San Diego.

Flores, H. A. H. 1993. *Turismo no Rio Grande do Sul: 50 anos de pioneirismo no Brasil*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Fundación Arte Viva. 2003. *Programa Patrimonio Seminario en San Ignacio*, octubre 23 a 25, San Ignacio Miní.

González Bracco, M. 2013. *La construcción del patrimonio urbano como problema público en la ciudad de Buenos Aires*. Tesis para optar por el título de doctor en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Guerreiro Marcon, E. 2006. *O turismo como agente de desenvolvimento social e a comunidade guarani nas ruinas jesuíticas de São Miguel das Missões*. Dissertação, Programa de Pós Graduação em Turismo, Universidade de Caxias do Sul.

IPEC. 2015. *Anuario Estadístico de Misiones*. Posadas: Instituto Provincial de Estadística y Censos. Recuperado de http://www.ipecmisiones.org/anuario-estadistico-2015

Lamego, A. 1940. "Os sete povos das missões. Grandes festas celebradas em 1760 em São Francisco de Borja [...] em honra de Carlos III e sua esposa [...]", *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 4, Rio de Janeiro, Min. de Educação e Saúde, 55-81.

Lorenzo, G. J. 1998. *São Miguel das Missões. Comercialización del producto turístico*. Monografía del Departamento de Turismo, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones. Directora: A. Beatriz Rivero.

Marchi, D. D. M. 2014. El patrimonio cultural y las identidades de la región de frontera en las Misiones. Un estudio sobre las comunidades de São Miguel das Missões (Brasil) y San Ignacio Miní (Argentina). En *Actas de las I Jornadas Latinoamericanas Patrimonio e Inclusión*, Posadas (Misiones), junio 17, 18 y 19, pp.95-99.

Meethan, K. 2001. *Tourism in global society. Place, culture, consumption*. New York: Palgrave.

Meira, A. L. G. 2007. A trajetória do IPHAN nas Missões. Em A. L. G. Meira y S. J. Pesavento (Org.), *Fronteiras do mundo ibérico. Patrimonio, território e memória das Missões* (pp. 81-88). Porto Alegre: UFRGS.

Meira, A. L. G. e S. J. Pesavento (Org.). 2007. *Fronteiras do mundo ibérico. Patrimônio, território e memória das Missões*. Porto Alegre: UFRGS.

Nedel, L. B. 2004. "Regionalismo, historiografia e memória. Sepé Tiarajú em dois tempos". *Anos 90*, 11(19-20), Porto Alegre, Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 347-389, Jan/Dez.

Patrimônio da Humanidade no Brasil. 2007. Pesquisa e Texto Percival Tirapeli. Barsa Planeta. Apoio: Ministério da Cultura e UNESCO. São Paulo: Metalivros.

Pessavento, S. J. 1984. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 3ª ed.

Rios, C. J. 2000. *Desarrollo y planificación de las actividades turísticas y recreativas en el municipio de São Miguel das Missões, RS. En el contexto del circuito turístico integrado de las Misiones Jesuítico Guaraníes*. Monografía, Licenciatura en Turismo, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones.

Rivero, B. et al. 2014. Espíritu de lugar, itinerarios culturales y territorio - museo en las Misiones Jesuíticas guaraníes del río Uruguay. Argentina. Un estado del arte. *En XIV Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas. Memoria * Patrimonio * Cultura viva*. San Ignacio de Velasco (Bolivia), del 7 al 10 de agosto.

Rivero, B. et al. 2003. *Turismo, municipio y desarrollo local. Municipio de San Ignacio (Misiones)*. Posadas: Informe Final de Investigación, Universidad Nacional de Misiones.

Saviani, D. 2009. "O Lunar de Sepé e a derradeira migração: a educação jesuítica entre as coroas de Espanha e Portugal". *História da Educação*, 13(27), Pelotas, ASPHE, FaE/UFPel, 115-138, Jan/Abr. Recuperado de http://seer.ufrgs.br/index.php/asphe/article/view/29029

Snihur, E. A. 2007. *El universo Misionero Guaraní. Un territorio y un patrimonio.* Posadas: Gobierno Provincial de Misiones, Golden Company.

Stello, V. F. 2005. *Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo. Avaliação conceitual das intervenções 1925-1927 e 1938-1940*. Dissertação, Programa de Pós Graduação em Engenharia Civil, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Recuperado de http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/7964

Teixeira Coelho, J. 1997. *Dicionário crítico de Política Cultural. Cultura e Imaginário*. São Paulo: Fapesp/Iluminuras.

Turner, L. y J. Ash. 1991. *La horda dorada*. Madrid: Endymion (Turismo y sociedad).

MARÍA V. VALENZUELA
Máster en Arquitectura del Paisaje
Co-Directora del CEHAU- NEA
Docente Investigadora
FAU-UNNE
toiavalenzuela@hotmail.com

APROXIMACIÓN AL CONOCIMIENTO DEL PAISAJE CULTURAL DE LA REGIÓN DE OCUPACIÓN JESUÍTICO-GUARANÍ EN LA PROVINCIA DE CORRIENTES. LA CARTOGRAFÍA COMO HERRAMIENTA PARA SU LECTURA

Resumen
El paisaje es una parte del territorio percibido por la población y, por tanto, constituye el ámbito de pertenencia del sistema cultura-sociedad-naturaleza. Cada cultura esculpe o crea su paisaje en función, de las características físicas del territorio donde está establecida. Por ello, los paisajes culturales ilustran la evolución de la sociedad a lo largo de los años y reflejan técnicas concretas de utilización de las tierras.
Para el estudio del paisaje cultural de la provincia de Corrientes se utilizó la cartografía jesuítica, propósito del presente trabajo, como herramienta para elucidar un momento histórico que dejó huellas indelebles en este territorio. Ésta, es considerada como un producto cultural basado en la interpretación anclada a una época y a un grupo social con un sistema de creencias, y como tal, sintetiza y comunica información desde esa perspectiva. En contraste con la situación actual permite medir y verificar las trazas históricas y su permanencia en el tiempo y si son factibles de ser incluidas entre los bienes culturales a ser protegidos.

Introducción

El uso del concepto "paisaje" es un fenómeno tardío de la civilización, el ser humano demoró un largo tiempo en comprender su significación como entidad independiente de sí mismo. Era visto solo como fuente de recursos o como naturaleza proveedora. En la actualidad, aunque el concepto sigue en discusión en los ámbitos académicos, a los fines de este trabajo, tomamos como punto de partida al definición acordada por varios países en el Convenio Europeo del Paisaje (capítulo I, articulo 1)[1], "cualquier parte del territorio tal como la percibe la población, cuyo carácter sea el resultado de la acción y la interacción de factores naturales y/o humanos". Cada cultura esculpe su paisaje en función del propio territorio o, dicho de otro modo, un grupo humano asentado en un territorio plasma su cultura en el paisaje.

Partimos entonces, del concepto de paisaje como una imagen percibida de la naturaleza, y que, por tanto, contiene una gran carga de subjetividad.

La orden ignaciana en América demostró tener un acabado conocimiento del territorio donde se asentaron, al potenciar sus características más favorables y optimizar o mejorar sus limitaciones. Los conocimientos adquiridos fueron volcados en forma de documentos escritos, como por ejemplo las Cartas Anuas, y una profusa cartografía que sin dudas, contribuyó a consolidar la estrategia evangelizadora. En este sentido, y a sabiendas de que, como se desarrolla más adelante, la cartografía es un producto cultural y no imágenes objetivas y neutras, nos preguntamos: ¿qué formación traían los jesuitas con respecto a la representación del territorio?; ¿qué tipo de información plasmaban los jesuitas en los

1 Convenio Europeo del Paisaje, realizado en Florencia, Italia, el 20 de octubre de 2000.

mapas, y con qué fines o intereses?.

Orígenes de la representación del territorio

Para intentar responder la primera pregunta realizamos un rastreo de los orígenes de la representación del territorio. El hombre prehistórico comenzó a representar su entorno natural en forma de dibujos simples, no geométricos, y pese a lo variado de las escalas, los objetos plasmados en la piedra, sean hombre, animales o plantas, estaban relacionados entre sí. En el arte rupestre, la naturaleza aparecía entonces, ligada a las actividades del hombre, como la cacería, y no como una entidad independiente.

En la Grecia clásica, la representación del paisaje apareció en el teatro a medida que los espectáculos pretendían acercarse a la vida real "a medida que la tragedia perdía su aspecto hierático" y Esquiro, según cuenta Vitruvio en el prefacio del libro VII, "...fue el primero en hacer un decorado y dejar un tratado en este tema". (Baridon, 2006; 23)

En este caso, la representación del medio natural era utilizada con fines decorativos, como telón de fondo de la escena teatral. En tanto que, Platón invitaba en el "Critias", a los artistas que trazaban con tanta habilidad y perfección los cuerpos humanos, a imitar y plasmar en el lienzo "un poco" de la naturaleza que los rodeaba la que habría de provocar placer a los sentidos "...todo lo que existe bajo el cielo, y todo lo que se mueve en torno a sí mismo, todo eso, veremos que sentimos un placer inmediato cuando un hombre es capaz de imitar un poco, por poco que sea, su semejanza"[2]. (Baridon, 2006; 22)

Este texto desvela la percepción estética que tenía, el filósofo, del paisaje, y con ella estaba dando origen a la concepción moderna del paisaje como entidad compleja y dinámica, al decir, específicamente en el párrafo: "todo lo que existe bajo el cielo y todo lo que se mueve en torno de sí mismo...". En este sentido, es importante el aporte de Plinio el Joven, quien, en sus "Cartas", describía el paisaje, y resaltaba sus cualidades estéticas con gran variedad de adjetivos: "El país es muy hermoso (*Regionis forma pulcherisima*); imagínese un inmenso anfiteatro del que la naturaleza sola puede hacerlo. Una extensa llanura abierta y espaciosa ceñida por montañas;..."[3] (Baridon, 2006; 26)

Más tarde, Claudio Ptolomeo, matemático, astrónomo y geógrafo, nacido en Egipto (168 d. C.) fue el primero en utilizar los términos de latitud y longitud para ubicar los sitios en el mapa y estableció un sistema reticular de paralelos y meridianos distribuidos a intervalos regulares y calibrados en grados y en minutos. Aunque sus mapas están perdidos, se conocen copias realizadas en los siglos XII y XIII, donde, además de la retícula, se diferencian con colores las montañas y planicies. El geógrafo egipcio hizo una distinción fundamental entre corografía (topografía) y mapas del mundo: definió a los primeros como la representación de partes del territorio que no necesitan mostrar su referencia a una región; y a los segundos, como la representación del todo, o la forma del mundo conocido. (Bertuzzi, 2006; 17)

En Occidente, a partir del siglo XVI, comienza a ser considerado, el paisaje, como un objeto en sí mismo, donde, el concepto surgió ligado a la pintura en la escuela de artistas holandeses, quienes

2 Citado textual en Baridon, M. 2006 quien cita a Platon *Critias,* texto establecido y traducido al francés de A. Rivaud, París, Budé, 1949, 107, p. 255.

3 Citado textual en Baridon, M. 2006 quien cita a Plinio el joven, *Lettres*, texto establecido y traducido al francés de A. M. Guillemin, 1969, V, 6, p 7 a 11.

fueros llamados por primera vez "paisajistas" desde una dimensión perceptiva. Anteriormente, en el Renacimiento -siglos XV, XVI- la representación del paisaje aparece solo como fondo de composiciones artísticas religiosas o de retratos. (De Bolós i Capdevila, 1992; 5) Con los paisajistas holandeses se instala la idea de la imagen que representa una porción de un territorio. Más tarde, con la irrupción de los impresionistas, el paisaje se posicionó en el centro de la escena pictórica.

Sin embargo, el arte chino desde el siglo V, asentado en el taoísmo, confusionismo y, más tarde, en el budismo con su visión estética de la naturaleza, se adelantó a la cultura occidental en descubrir el paisaje como objeto estético de contemplación y como tema pictórico.

Como vemos, la representación del paisaje, sea en forma de obra pictórica o de cartografía, proviene de un contexto histórico determinado y está basado en la interpretación de quien o quienes lo ejecutan. Como sostiene Cicutti (2012), no son imágenes objetivas y neutras, sino productos históricos y, como tales, sintetizan y comunican información sobre las sociedades en las que operan. Por ello, en este trabajo, nos referimos a los mapas como imágenes del territorio, como un producto cultural basado en la interpretación individual o colectiva, anclada a una época y a un grupo social determinado.

Muchos historiadores consideran los materiales gráficos solo en calidad de documentos complementarios, del material escrito, sin embargo, puede ofrecer "un campo profundo de observación". Coincidimos con Cicutti (2012) en que, con una mirada atenta y aguda, y una correcta interpelación, podemos leer en los mapas cuestiones no visualizables, además de los fenómenos identificados y circunscriptos en el paisaje. La autora sostiene que un plano (en nuestro caso un mapa) es un objeto cultural, pues al leerlo e interpelarlo correctamente, hacemos asociaciones en la memoria inherentes al ámbito de la cultura. En muchos de ellos, se reconocen marcas de subjetividad que se relacionan con distintas percepciones del territorio-objeto de observación, tanto del autor como de las instituciones que lo encargan.

En base a esto, para analizar el paisaje cultural de la región de ocupación jesuítico-guaraní se ha tomado la cartografía jesuítica como objeto a estudio para la aproximación al conocimiento teniendo en cuenta, en la medida de lo posible, el contexto histórico socio-territorial, el origen y el grado de conocimiento de los religiosos, e identificar la intención de los registros gráficos en cada caso.

La cartografía jesuítica

La cartografía jesuítica constituye una rica y profusa fuente para entender el entorno geográfico a través de un modo de representación basado en símbolos, signos e iconos. Los religiosos llevaron a cabo una importante labor en cuanto a la elaboración de cartografía del nuevo mundo, considerada más rigurosa y precisa que la elaborada por los españoles. Los últimos, según Furlong, soldados de escasa instrucción, "...hombres rústicos provenientes de los pueblos más humildes de la Península", si bien podían abrir caminos, remontar ríos y fundar pueblos, "poco más podían hacer", referido a que no tenían suficiente instrucción para el registro certero del territorio. Los sacerdotes, en cambio, proviniendo de los países más cultos del viejo mundo donde recibieron una gran formación académica y férrea disciplina, pudieron aportar los saberes que dominaban en sus respectivas patrias. (Furlong, 1933; 16)

Además, ambos estaban guiados por diferentes intereses: mientras los españoles se adentraban

en el territorio desconocido "en busca de aventuras y oro", los jesuitas se ocupaban del estudio –geográfico, zoológico, botánico, etnográfico, entre otros- y del registro de éste. Así, se convirtieron en los educadores más importantes de aquella época, y en los principales narradores de la historia civil y religiosa del país. (Furlong 1933; 25)

Gran parte de estos saberes fueron adquiridos de los aborígenes. Los sacerdotes se interesaron en su cultura y sus modos de vida, así como, en sus creencias, especialmente los de la etnia guaraní, para lograr un acercamiento pacífico y lograr su confianza a los fines de la evangelización, así como, aprovechar el conocimiento espacial que los habitantes originarios poseían del territorio. Esa actitud abierta y universalista resultó en un intercambio de mutua colaboración que resultó beneficioso para ambas partes. Los guaraníes aceptaron la tutela jesuítica como la opción más atinada y segura entre la encomienda española, la incierta esclavitud *bandeirante*, o las revueltas tribales.

Los sacerdotes aprendieron prontamente el idioma guaraní y la significación de la toponimia, así como sus mitos y leyendas, sumado a las habilidades para la comunicación y la predisposición de ambas partes, posibilitaron el entendimiento acelerado del territorio con más precisión que sus contemporáneos españoles y portugueses... "las exploraciones guiadas por indígenas experimentados, permitió corregir los mapas europeos utilizados como base de las representaciones y completar los vacíos cartográficos...". De hecho, "las referencias sobre el interior continental contenidas en los mapas jesuíticos solo pudieron construirse a partir de la posibilidad de acceder". En definitiva, los sacerdotes se basaron en el conocimiento indígena del espacio para comprender las lógicas y dinámicas naturales y en base a ellas, como "producir un territorio y proponerlo como espacio de acción", es decir, como usar los espacios, como aprovechar sus posibilidades o sus recursos y disminuir los riesgos. (De Lasa y Luiz, 2011)

La gran mayoría de las exploraciones jesuíticas del territorio fueron posible gracias al "conocimiento espacial indígena, un saber especializado que aseguraba líneas de movimientos precisas, el control de las rutas y el uso eficiente de los recursos" quienes les enseñaban por ejemplo, a reconocer hongos y raíces comestibles y les procuraban piezas de cacería para la supervivencia: "Traían un buen envoltorio de hongos en unas grandes hojas, y juntamente traía unas raíces de árboles bien grandes, ... Los hongos envueltos en hojas los metieron en el rescoldo, y allí se cocinaron, las hojas de árboles las tostaron en su misma rama a la llama del fuego". (Ruiz de Montoya, 1989; 144)

Aun así, hay que destacar que la tarea principal que debían cumplir era la de evangelizar a los nativos, los jesuitas se preocuparon por los modos de vida y la cultura indígenas, lo que sumado a las capacidades de observación y aprendizaje de algunos de ellos, permitieron alcanzar un elevado conocimiento en ciertos campos científicos como el de la geografía, la biología, la astronomía, entre otros.

Los mapas jesuíticos de la región platina, en particular, respondieron al propósito de sistematizar el conocimiento de los espacios geográficos en los que actuaba o proyectaba extender la evangelización.

Gran parte de la tarea realizada por los religiosos en tierras americanas, sea escrita (*Litterae Annae*) o cartográfica, fue prolijamente documentada y editada, en general, en imprentas del viejo continente, para darlas a conocer entre sus pares y al público europeo. Algunos de los trabajos geográficos y cartográficos, según Menéndez y Pelayo, habían servido de base para el arreglo de límites con los portugueses en 1750 -Tratado de Madrid-. (Furlong, 1933; 25)

Entre los geógrafos y cartógrafos más destacados mencionamos al Padre Juan Romero, como el

primero que consignó, por escrito en forma científica, una reseña geográfica del Tucumán, del Paraguay y del Río de la Plata en las *Litterae Annuae* o Cartas Anuas de 1595, publicadas en 1605. Más tarde, el P. Diego de Torres amplió la información recabada por Romero, y publicó las Cartas Anuas de 1609. A este sacerdote se le atribuye también el célebre mapa denominado Paraguay ó Provincia de Rio de la Plata c*um regionibus adiacentibus Tucuman* et Sta. Cruz de la Sierra, que luego fue reproducido por Janssonius[4], Laet en 1633, Blaeu en 1634, entre otros.

El padre Luis Ernot elaboró otro mapa, en 1632, de estas regiones, rotulado *Paraquaria Vulgo Paraguay cum adjacentibus*, reeditado en el *Atlas Maior* de Joannes Blaeu, impreso en Amsterdam en 1662[5], y por otros grandes cartógrafos de la época: Montano y Ogilby. (Furlong, 1933; 25). Éste estaba destinado tanto, a la descripción del espacio geográfico como, a las actividades de sus habitantes, a la movilidad dentro del espacio territorial.

Como propuesta metodológica de este trabajo, se realizó una primera etapa de selección de la cartografía más completa respecto a la abundancia de datos del territorio de estudio. Luego se realizó un estudio del paisaje (natural y cultural) del mismo a fin de contrastar la información. Por último, se cuantificaron, cualificaron y tipificaron los datos registrados.

Los mapas seleccionados fueron dos: Mapa N°1. *Missiones quas Província Societatis Jesu Paraquarica excolit ad flumina Paraná & Uruguay ex natione Guaranica accurate delineatae á quodam ejustem Missionario Veterano, anno 1744*[6], de autor desconocido (FIG. 1); y Mapa N°2, atribuido al padre José Cardiel y datado en 1760, según Furlong (1933), cuya denominación es "*Parte de la América Meridional en que trabaja el zelo de los religiosos de la Compañia de Jhs de la Prov. a dicha del Paraguay* [7] (FIG. 2). Ambas cartografías corresponden a la recopilación realizada por Furlong y editada en formato digital por A. Barcelos[8].

El paisaje natural de la región jesuítico-guaraní

A los fines de profundizar en el conocimiento geográfico de la Región Platina, específicamente, donde se afianzó y permaneció, por más de un siglo, la campaña evangelizadora jesuítica, se tomó la caracterización realizada por Sainz Ollero (1989) respecto del paisaje.

Cabe aclarar que los religiosos habían alcanzado un gran desarrollo regional, con un poblamiento homogéneo –un pueblo cada cinco leguas salvo el caso de restricciones dadas por la geografía-, vinculado por un sistema de comunicación basado en una red de caminos asistidos por capillas, postas o puestos, que era utilizado para el intercambio comercial entre los pueblos. Este funcionamiento territorial se perdió paulatinamente con la expulsión de los jesuitas (1767-68), y la llegada de la administración española, y la asistencia religiosa franciscana. Con el tiempo se disolvieron los límites territoriales, así como, el acertado funcionamiento regional alcanzado.

4 Johanes. Atlantis Maioris Appendix Sive Pars Altera. Amsterdan, 1630. Mapa N° 44 En *Quadro de referências* de *O Compasso e a Cruz, Cartografía Jesuítica da América Colonial de Arthur H.F. Barcelos (formato CD).*

5 Furlong, 1936, op. cit., Lamina III, n. 06 do Catálogo, pp.26-30 do texto. Mapa N° 47 de Quadro de referências de O Compasso e a Cruz, Cartografía Jesuítica da América Colonial de Arthur H.F. Barcelos (formato CD).

6 Furlong, 1936, op. cit., Lâmina XXI, n. 28 do Catálogo, p.66 do texto. Barcelos, mapa N° 51

7 Furlong, 1936, op. cit., Lâmina XXXII, n. 70 do Catálogo, p.97 do texto. Barcelos, mapa N° 52.

8 O Mergulho no Saculum, Exploración, Conquista e Organización Espacial Jesuítica en América Española Colonial, material orientado por Dr. Arno A. Kern.

La Meseta oriental paraguaya y Misiones, correspondiente a la zona sur del área ocupada por la Orden jesuita (Sainz Ollero 1989:134), está situada al sur del Paraguay, limitada al oeste por el río Paraguay y al este la provincia de Misiones Arg. (Incluida). En esta meseta nos encontramos con "estratos de areniscas rojas permo-triásicas intercaladas con potentes bancos de diabasas y basaltos", con intrusiones volcánicas que le afectan; "estas rocas volcánicas se intercalan en el núcleo de las areniscas llegando a aflorar en numerosos puntos", a éstas se debe "la frecuencia de saltos bruscos en el perfil del Paraná y sus afluentes" como las Cataratas del Iguazú, Saltos de Apipé, entre otros. (Sainz Ollero 1989:142) El suelo rojizo y fértil, donde se cultiva la yerba mate, es el resultado de la descomposición de las areniscas "no metamorfoseadas" bajo la acción del clima.

La topografía es bastante homogénea: mesetas con altitud media de 600m. Cuenta con una rica cobertura vegetal, debido a que se trata de una región de clima muy lluvioso (hasta 2.000 mm anuales) y sus temperaturas medias anuales son relativamente elevadas. (Sainz Ollero 1989:141-42)

La actual provincia de Misiones está constituida por "una gran meseta abovedada que se eleva progresivamente de suroeste a nordeste con altitudes medias comprendidas entre los 400 y 700m. Las dos vertientes de esta meseta (Sierra Central de Misiones) se encuentran surcadas por afluentes del Paraná y del Uruguay. Hacia el sur la sierra se desdibuja progresivamente para confundirse poco apoco con la planicie de Corrientes" donde se desarrollaron algunas de las estancias misioneras. (Sainz Ollero 1989:142)

Gran parte del área de ocupación jesuítico guaraní, como se dijo, contaba con una abundante y diversa cobertura vegetal con gran número de especies arbóreas (100 aproximadamente) que se desarrollan en sus bosques o selvas, sin que alguna de ellas domine sobre las demás (exceptuando las formaciones de pino Paraná). Algunos de estos árboles se usaron para la construcción de templos y otros edificios.

En ambos mapas se hallan identificados los esteros del Iberá, referencia muy importante en el territorio debido a su condición de zona baja e inundable, por lo que se convirtió en un contundente límite tanto para la expansión jesuítica como para la española. De hecho, la Tranquera de Loreto en el camino real jesuítico y acceso controlado a la estancia Santa María, fue un límite para la ocupación española, hasta bien entrado del siglo XIX.

Estudio de datos de la cartografía: Tipos identificados

En ambas cartas se han encontrado una serie de datos que han sido clasificados y tipificados en: datos geográficos, datos de origen antrópico y sistemas de medición. Se registraron por un lado los componentes geográficos más importantes como: ríos, lagunas, esteros, serranías y bosques. Algunos componentes están graficados en forma icónica con un código de imagen convencional, por ejemplo: un árbol (en vista o alzado) o, en el caso de formaciones boscosas o selváticas, este ícono se repite varias veces; o una montaña (en vista, no en planta, y con sombra en una de sus laderas), en el caso de serranías- el ícono se repite, en mayor o menor cantidad y altura, para formar un área aproximada. Los ríos están representados con una línea, que marca el curso, y cuyo grosor está en relación a la amplitud del curso. Los caminos tienen el mismo lenguaje lineal. Las zonas bajas o anegadizas -esteros y bañados- están

identificadas con grafismos, repetidos con densidad media, asociados a la presencia de agua. Las lagunas o espejos de agua permanente, como la del Iberá, con un grafismo semejante y de mayor densidad.

El primer mapa seleccionado abarca el territorio comprendido entre los ríos Paraná y Uruguay, ocupado por las órdenes religiosas jesuíticas y franciscanas. En éste se han podido encontrar una serie de datos que han sido clasificados y tipificados en: datos geográficos, datos de origen antrópico y sistemas de medición.

Los datos geográficos pertenecen al campo de la hidrología, de la topografía y de la fitogeografía. Con respecto a los primeros (datos hidrológicos) se ha registrado todo el sistema hídrico principal de la región platina con gran precisión y especial detalle. Los cursos de los ríos y arroyos han sido graficados con líneas desde su nacimiento a su desembocadura; un caso destacable es del Paraná Alto y Medio, cuyo cauce aparece sobredimensionado, al igual que el tamaño de sus islas.

Esta información era muy valorada, en aquellos tiempos, por quienes debían transitar el territorio dado que eran las principales vías de comunicación y representaban escollos para el tránsito o transporte comercial, y al mismo tiempo, representaban límites jurisdiccionales.

Los esteros y lagunas, también han sido graficados en forma exagerada en esta carta, y responde a la dificultad que suponían para el tránsito y para la ocupación de los terrenos con fines productivos. Los esteros representados son: el de Ñeembucú (actual territorio paraguayo); los de Santa Lucía, ligado al río homónimo; y la gran depresión Iberana, con el nombre laguna grande Yberá, que limitan, hacia el oeste y hacia el sur, con los dominios de la orden ignaciana y significaron un límite para el desarrollo de sus estancias.

En cuanto al segundo campo, la Topografía, se han encontrado representadas graficada con figura iconográfica (código imagen convencional) cuya extensión en superficie está dada por la repetición de ésta. Los íconos de montañas, que se detallan con especial realce, forman cadenas de mayor o menor altura, corresponden a las sierras de Misiones (actual provincia de Misiones) y las cordilleras San Rafael y de Caaguazú (República del Paraguay) pertenecientes al escudo brasileño con alturas que no sobrepasan los 600 metros.

Los datos fitogeográficos, si bien no son abundantes, se pueden identificar los bosques, representados con icono que simboliza un árbol, cuya extensión en superficie está graficada con la repetición de ésta, y por su ubicación al borde de los ríos o en forma de manchas aisladas, se pueden reconocer como selva en galería, las primeras, y selvas en isleta, las segundas. Ambas típicas del paisaje de la región.

Con respecto al segundo campo de datos -Datos de origen antrópico- se visualizan, por un lado, los asentamientos humanos que se diferencian entre sí con íconos diferentes: los pueblos españoles, los pueblos de indios o misiones franciscanas o jesuíticas. Por otro lado, se referencian las capillas, los puestos de estancias -únicamente los de las estancias jesuíticas menores- y otros sitios.

En cuanto a caminos, en este mapa solo uno se ha detallado que comunica la Misión de Yapeyú, ubicada sobre el río Uruguay, con el paso del río Paraná Medio a la altura del arroyo Feliciano (Entre Ríos).

De las estancias ganaderas jesuíticas, solo se encuentran registradas las denominadas Menores, ubicadas sobre el alto Paraná (al norte de la actual provincia de Corrientes), con sus respectivas capillas puestos. Éstas pertenecían a los pueblos de indios emplazados sobre ambas márgenes del Paraná – Candelaria, Encarnación de Itapúa, Trinidad, Jesús, San Ignacio Miní, Santa Ana, Loreto y Corpus (Maeder y Gutiérrez, 1995). Estas eran: San Gará, Rincón del Rosario Cué, Santa María, Santa Tecla, San Borjita, entre otras.

Es curiosa la ausencia de las Estancias Mayores en este mapa, siendo que fue realizado con ante-

rioridad al Tratado de Madrid (1750) mediante el cual la orden de San Ignacio perdió sus dominios de la banda oriental del río Uruguay, territorio que ocupaban los siete pueblos orientales -San Borja, San Nicolás, San Luís Gonzaga, San Lorenzo Mártir, San Juan Bautista y Santo Ángelo- que se habían constituido en un frente de defensa contra los ataques mamelucos hacia el Río de la Plata, con sus respectivas estancias rebosantes de ganado y consideradas las más importantes por su extensión y condiciones físicas aptas para la cría de las reses. Estas unidades productivas, creadas y administradas por los sacerdotes y guaraníes, representaban una de las principales fuentes de ingresos para la Orden, junto con la yerba mate y la venta de madera, con la venta de sus derivados. Pero, al mismo tiempo, permitían la expansión territorial del dominio jesuítico-guaraní. Tal era la importancia de estas estancias para la continuidad de la Orden que luego de la permuta española-portuguesa producto del Tratado antes mencionado, los pueblos debieron conformarse con terrenos inapropiados –estrechos y anegables- en la actual provincia de Corrientes –bajos del Miriñay e Iberá- atravesando grandes penurias al verse dificultada la provisión de alimentos.

El sistema de medición espacial responde a dos escalas, una de ellas hispánica y está referenciado con coordenadas cartesianas, cuadrícula en sentido norte-sur y oeste- que corresponde a paralelos y meridianos. En sentido norte-sur, los cuadrantes están nominados con letras sucesivas según el alfabeto hispánico; en sentido oeste-este, están numerados.

El segundo mapa seleccionado para su estudio, reza: *Parte de la América Meridional en que trabaja el zelo de los religiosos de la Compañia de Jhs de la Prov. a dicha del Paraguay.*[9](FIG. 2) Fue elaborado por José Cardiel (1704-1781), incansable explorador cuyos viajes "se extendieron desde el Guairá,..., hasta las costas patagónicas...De cuanto vio y supo nos dejó Cardiel relaciones y cartas geográficas...". (Furlong, 1933; 28). Sus escritos son quizás los que ofrecen un cuadro más vivido y fiel de la vida en las misiones de los guaraníes donde permaneció un largo tiempo.

Esta carta abarca un gran territorio: de norte a sur, desde el pantanal donde nace el río Paraguay hasta el Río de la Plata; y de este a oeste desde la costa oceánica brasileña hasta el Pacífico, este mapa tiene una gran precisión y es sumamente descriptivo, no solo de los componentes geográficos, como ríos, lagunas, montañas y bosques, que identifica con íconos similares a los del mapa señalado antes, sino de acontecimientos históricos ocurridos en determinados lugares los que son expresado en forma de texto. Éstos, relatan acontecimientos ocurridos en el lugar y, se encuentran señalado con una cruz, por ejemplo: en un lugar cercano a la Colonia del Sacramento aparece el texto: "En este sitio de la Colonia murió sirviendo al Rey y asistiendo en lo espiritual a los Neófitos el Padre Thomas Wede de un arcabuz acia el año de 1733", o en una sitio cercano al "Fuerte del Río Grande" (Brasil) "Aquí mataron los tapés a VP .... Mendoza Año 1637".

Además, sitúa con precisión los asentamientos humanos, sean de carácter defensivo como fortalezas o fuertes; o pueblos de indios y ciudades españolas. También identifica los caminos más importantes con líneas de trazo. Las jurisdicciones territoriales también están claramente expuestas, por ejemplo: "Provincia del Tapé", "Provincia de el Paraguay"

En los ríos están señalados algunos saltos como, Salto Grande en el río Alto Paraná, en la región del Guayrá, información que era de sumo interés para los navegantes. En cuanto a la fitogeografía, el autor centró su interés en la identificación de algunos yerbales naturales en la región paraguaya grafi-

9 Furlong, 1936, ob. cit., Lâmina XXXII, n. 70 do Catálogo, 97 do texto.

cados en forma icónica con un código de imagen convencional, acompañada con textos. Los pueblos fueron resaltados con símbolos alusivos a la creencia religiosa, y se distinguieron los que pertenecían a la corona española, de los propios.

El paisaje cultural

Cabe tener en cuenta, que el hacer jesuítico-guaraní produjo importantes modificaciones en el territorio, las que se alteraron también el paisaje. Muchas de ellas cambiaron la posibilidad de ocupación del territorio como espacio productivo. Un ejemplo de esto son las largas zanjas, hasta hoy en uso en el departamento de Ituzaingó, destinadas a evacuar el exceso de agua de la depresión iberana y encauzarla hacia el Paraná, luego de atravesar el albardón, y así recuperar suelo seco para la cría del ganado.

Otro factor de alteración del paisaje fue la introducción de especies cultivables para conseguir una explotación hortícola diversificada que incluía, junto al maíz y la mandioca, cultivados por los guaraníes con anterioridad, las habas, los guisantes, lentejas, trigo, cebada, caña de azúcar, calabazas, pepinos, algodón, etc. Los citrus, otro cultivo introducido por los jesuitas, abundaban en los huertos, en las calles de las reducciones y en las capillas y postas. El cultivo de la yerba mate fue una verdadera proeza de los sacerdotes que se preocuparon en transformar esta especie en cultivable[10], para retener a los guaraníes en los pueblos, debido la gran dependencia que tenían de ésta, y así evitar las largas y penosas expediciones que requería la recolección de las hojas. Este cultivo, con el que contaban todos los pueblos de indios, se convirtió en el mayor recurso económico agrícola de esta zona.

La introducción masiva del ganado vacuno con la creación de las extensas estancias se convirtió en otra de las acciones modificadoras del paisaje. Los sacerdotes introdujeron esta actividad en el territorio para asegurar el alimento de los pueblos, y resultó tan apropiada para el territorio, por su clima que aseguraba buena pastura, permaneció en el rio de la Plata y llegó a convertirse en la explotación más característica. (Sainz Ollero, 1989: 247)

Los caminos, las tranqueras, los puentes, las zanjas fueron algunas de las obras de infraestructura que realizaron los pueblos de indios para asegurar la supervivencia de la obra misionera en este territorio, además les permitía transitar, intercambiar, comerciar.

Conclusiones

La cartografía jesuítica fue profusa y precisa debido a la capacidad de los sacerdotes de aplicar su erudita formación, férrea voluntad y valor, en la producción de nuevo conocimiento centrado en un territorio desconocido, y debido a su pensamiento amplio y universalista, buscó la colaboración del indígena que aportó el conocimiento del espacio territorial, sus potencialidades de uso, sus capacidades de producción. Para ello los sacerdotes debieron interiorizarse e involucrarse con la cultura de los habitantes originarios y crear una sociedad de mutuo beneficio. La producción de los cartógrafos jesuitas ayudó a la consolidación y expansión de la obra misionera y, a la vez, realizó un importante aporte en la construcción de conocimientos para el avance científico occidental, que reconoce a los jesuitas como

10 Los guaraníes consumían esta especie (Ilex paraguariensis), como infusión, que solo existía en forma natural en las cuencas altas del Paraná y el Uruguay.

precursores de la cartografía científica americana.

En las cartografías estudiadas se registraron dos tipos de datos: los geográficos y los antrópicos: los primeros corresponden a las características del paisaje natural donde se destacaban aquellas que posibilitaban o dificultaban el uso del territorio.

El primer tipo de información responde a los componentes topográficos como serranías, que significaba una posibilidad de protección ante posibles invasores –los portugueses *bandeirantes* y otros grupos indígenas; o las zonas altas que permitían obtener una visión panorámica del territorio factor que resultaba fundamental para la ocupación estratégica; o las bajas y anegadizas que eran consideradas como dificultades en el tránsito, así como, los ríos principales y sus afluentes, delineados con un gran nivel de detalle, debido a que constituían los canales de penetración, circulación y transporte más utilizados en aquella época.

El otro tipo información que se detalla en las cartografías estudiadas, corresponde a la acción antrópica que se forma a través del uso del espacio a fin de establecerse, procurarse el alimento y circular de manera segura. Los más sobresalientes como los asentamientos humanos, pueblos de indios o ciudades españolas eran identificados con símbolos diferentes, así como, las capillas o postas, y que resultaban indispensables para el viajero. Es llamativa, sin embargo, la ausencia de caminos en el Mapa 1, excepto uno de ellos, siendo que eran imprescindibles al momento del desplazamiento por el territorio. Suponemos que solo interesaba señalar una posibilidad de ingreso a las Misiones desde la antigua ciudad española de Santa Fe. En el Mapa 2, sin embargo, se hallan bien identificados tanto los caminos como sus bifurcaciones y las capillas y postas a la vera de éstos.

Un gran ausente, en ambas cartografías, es la delimitación fronteriza entre los dominios españoles y los jesuíticos, sabiendo que poseían cultivos y hacienda, especialmente en las cercanías a las ciudades españolas.

En síntesis ambos mapas, aunque están referidas al mismo territorio y son contemporáneos (el primero de 1744, y el segundo de 1760) no contienen exactamente la misma información.

En este sentido se corrobora lo expresado por B. Cicutti, referido a que los mapas son construcciones culturales y dependen de los intereses de quienes los ejecutan, o de quienes los encargan. Sin embargo, respecto al tema que nos ocupa no se tienen certezas sobre cuáles fueron los intereses en cada caso.

Por ello, si bien consideramos que, en este trabajo, nos aproximamos al conocimiento del paisaje cultural de la región de ocupación jesuítico-guaraní, tomando dos mapas jesuíticos como objeto de estudio, sería necesario, para obtener un conocimiento más completo y ajustado de éste, realizar un análisis y contraste más extenso y exhaustivo, tomando otros casos de estudio.

Referencias bibliográficas

Baridon, M. 2006. "El descubrimiento del paisaje en la antigüedad. Redescubrimiento en el Renacimiento". En S. Berjman y Á. Sánchez Negrette (Editoras) *Clases magistrales de profesores extranjeros*, *Maestría en Gestión del Ambiente, Paisaje y Patrimonio*, Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia: Imp. Secretaría de Extensión Universitaria, UNNE.

Barcelos, A. (s/f). *O Mergulho no Saculum, Exploración, Conquista e Organización Espacial Jesuítica en América Española Colonial*, material orientado por Dr. Arno A. Kern, Versión digital en CD.

Bertuzzi, M. L. 2006. *Polis científica. Paisajes intermedios. Materiales para la construcción de un paisaje contemporáneo*, Santa Fe: Ed. Universidad Nacional del Litoral, Secretaría de Extensión.

Cicutti, B. 2012. "La cartografía como objeto de cultura", En Cicutti B. (Comp.), *La Cartografía como objeto de cultura. Materiales para su discusió.* Rosario: Diseño de Rosario, A&P ediciones, Nobuko.

De Lasa, L., Luiz, M. 2011. "Representaciones del espacio patagónico. Una interpretación de la cartografía jesuítica de los siglos XVII y XVIII, *Cuadernos de Historia N°35,* pp. 7-33, Recuperado de: http://dx.doi.org/10.4067/S0719-12432011000200001.

Sainz Ollero, Héctor. Sainz Ollero, Helio, *et al.* 1989. *José Sánchez Labrador y los naturalistas jesuitas del Río de la Plata. La aportación de los misioneros jesuitas del siglo XVIII a los estudios medioambientales en el Virreinato del Río de la Plata, a través de la obras de José Sánchez Labrador,* Monografías de la Dirección General de Medio Ambiente, Ministerio de Obras Públicas y Urbanismo, Ávila, España.

Maeder, E. 1997. "Administración y destino de las Temporalidades de los Jesuitas en Corrientes". En: Folia Histórica del Nordeste N° 13. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET.

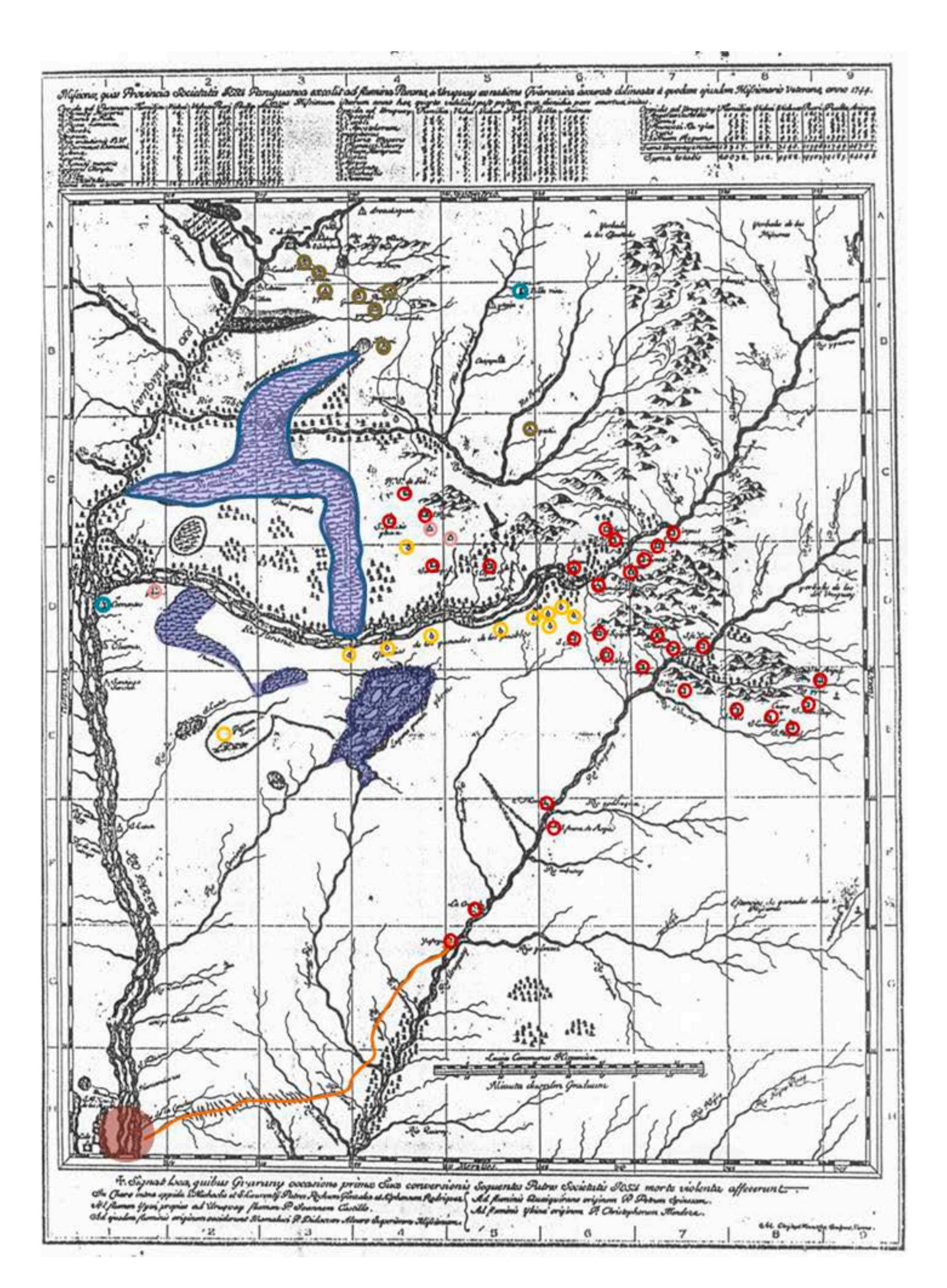
Maeder, E. 1990. "Producción ganadera en Misiones en la época Post-jesuítica (1768-1810)". En: Folia Histórica del Nordeste N° 9. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET,

Maeder, E. y Gutiérrez, R. 1995. *Atlas Histórico del Nordeste Argentino*, Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET - FUNDANORD.

Valenzuela, M. 2010. "La estrategia de ocupación del territorio. El caso de la actividad ganadera". En: Jornadas de investigación, docencia, extensión y gestión, 2010, FAU-UNNE, Resistencia: Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional del Nordeste.

Valenzuela, M. 2014. "Registro de las antiguas estancias jesuíticas en el departamento de Ituzaingó, Corrientes, Argentina. Patrimonio del Territorio y del Paisaje", En: Actas Digitales del XXXIV Encuentro de Geohistoria Regional, Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, CONICET. Recuperado de: http://www.iighi-conicet.gob.ar/wp-content/uploads/2015/10/XXXIV-EGHR.pdf.

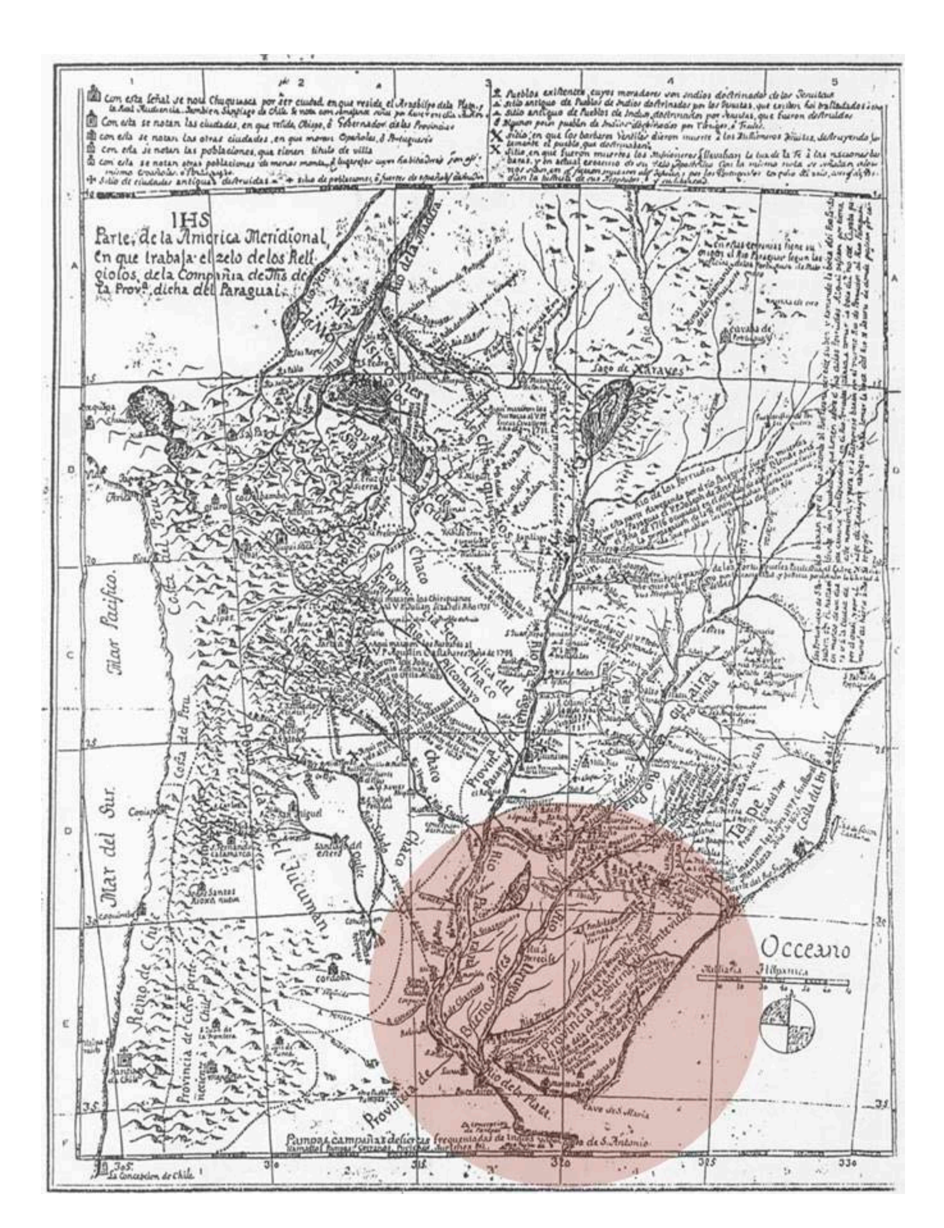
ANEXO I



Missiones quas Província Societatis Jesu Paraquarica excolit ad flumina Paraná & Uruguay ex natione Guaranica accurate delineatae á quodam ejustem Missionario Veterano, año 1744. Autor desconocido.

Remarcado y coloreado: elaboración propia sobre base de Barcelos, Cat. Dig. *O Mergulho no Saculum, Exploración, Conquista e Organización Espacial Jesuítica en América Española Colonial,* mat. orientado por Dr. Arno A. Kern

ANEXO II



"Parte de la América Meridional en que trabaja el zelo de los religiosos de la Compañia de Jhs de la Prov. a dicha del Paraguay». Año 1760. Autor: P. José Cardiel (Furlong 1933; 27)

Área de estudio remarcada: elaboración propia, sobre base de Barcelos, Cat. Dig. O Mergulho no Saculum, Exploración, Conquista e Organización Espacial Jesuítica en América Española Colonial, mat. orientado por Dr. Arno A. Kern.

MELINA MALANDRINO
Arquitecta
Profesora Adjunta y Co-Directora de Proyecto de Investigación
Universidad Católica de Córdoba
melimalandrino@outlook.com

LA RESIDENCIA URBANA DEL REAL COLEGIO CONVICTORIO DE NUESTRA SEÑORA DE MONSERRAT. (1685-1767)

Resumen
La residencia urbana del Colegio Convictorio de Nuestra Señora de Monserrat (hoy Museo San Alberto), es el edificio cordobés menos reconocido por su identidad jesuítica. En el periodo estudiado fue el espacio donde vivían los hijos de la aristocracia criolla, externos a la Orden, que estudiaban en el Colegio Máximo.
En su origen, fue una vivienda excepcional donada por el Dr. Ignacio Duarte Quirós; y en un lapso de 80 años fue transformada por Compañía de Jesús en un imponente colegio. En los siglos XIX y XX, transformaciones escasamente documentadas desvirtuaron su lectura histórica, impidiendo la comprensión de la estructura con que fueron concebidos y la relación con la vida cotidiana de los siglos XVII y XVIII.
El objetivo del trabajo es elaborar una descripción densa del edificio que permita reconstruirlo virtualmente al año 1767, analizando la evolución de la propiedad; e interpretando cómo se plasman en su arquitectura los objetivos educativos de la Orden para los estudiantes externos. La investigación se sustenta en documentos escritos (AHCNM, AGN, AHPC, AUNC, UCC), contrastados con los restos materiales del periodo.

Introducción

Desde 1610, cuando los Jesuitas instalan en Córdoba el Colegio Máximo de la Provincia del Paraguay, imparten desde allí enseñanza superior tanto para los miembros de la Orden como para estudiantes externos, laicos o religiosos.

El alcance territorial del Colegio Máximo hace que acudan a sus claustros estudiantes de lugares distantes que permanecen en la ciudad durante todo el período de sus estudios. Esta realidad, aunada a las normas internas de la Orden, provoca la necesidad de separar la vida cotidiana de ambos grupos creando para los externos un Colegio Convictorio, con régimen de internado, desde donde asisten a las clases.

En el año 1687, el Dr. Ignacio Duarte Quirós funda el Real Colegio Convictorio de Nuestra Señora de Montserrat, dotándolo para su funcionamiento con la Estancia de Caroya, y confía su administración a la Compañía de Jesús. El ámbito inicial para su funcionamiento es la otrora vivienda particular de la familia Duarte, con sucesivas ampliaciones y modificaciones para adaptar el nuevo uso. El Convictorio es puesto bajo la protección de Nuestra Señora de Montserrat debido a la relevancia que tiene esta advocación en la vida de San Ignacio; ya que en el Monasterio de Montserrat y ante la imagen de la Virgen, él depone las armas para entregarse a la experiencia de la cueva de Manresa: "Me fui por el camino de Montserrat, pensando - como siempre solía - en las hazañas que había de hacer por amor de Dios" (Autobiografía de San Ignacio. 17). Este poderoso mensaje ignaciano cobra mayor significado en el contexto de la particular sociedad colonial cordobesa.

En 1769, los inventarios de la Junta de Temporalidades describen un magnífico edificio, conformado por cuatro patios, ranchería y huerta, que ocupa las tres cuartas partes de la manzana ubicada calle de por medio del Colegio Máximo. El primer patio, rodeado de galerías de bóveda, reúne

las actividades principales: la capilla, la sacristía, el refectorio y las habitaciones de los Padres Rector, Ministro y Prefecto de Estudios. En torno a los dos patios subsiguientes se agrupan los dormitorios de los estudiantes, que llegaron a ser sesenta y seis. El cuarto patio se vincula a la cocina y despensas, y le siguen la ranchería de los esclavos y la huerta de frutales con su noria. La construcción de este conjunto tiene su mayor desarrollo durante el siglo XVIII, por lo cual es un edificio "nuevo" al momento de la expulsión de los jesuitas.

Proceso de conformación de la propiedad

Para comprender la jerarquía y presencia material y simbólica del Colegio Convictorio de Monserrat, es necesario conocer la evolución de su propiedad urbana. A lo largo de 150 años, la vivienda familiar de los Duarte, de comienzos del siglo XVII, se transforma en un imponente Colegio para externos. En ese lapso se conjugan la secuencia de adquisición de propiedades y las sucesivas reformas y ampliaciones constructivas, a fin de delinear una tipología arquitectónica específica, inédita en estas latitudes. Su finalidad es extender la empresa educativa de la Compañía de Jesús en el sur de América Meridional. (VER: Figura 1)

En el año de 1685 el Doctor Ignacio Duarte y Quirós dona a la Compañía de Jesús una casa de su propiedad ubicada en la ciudad de Córdoba para fundar un *colegio seminario*[1]. La vivienda está ubicada en la esquina de las calles Real y de la Universidad, lindando calle de por medio hacia el Norte con el Colegio Máximo. Diez años después los primeros alumnos se instalan en el edificio (Page, 1999; 287), ocupando la casa probablemente en las condiciones en que Duarte y Quirós la donara.

La propiedad pertenece a la familia Duarte desde 1619, cuando Simón Duarte –padre del fundador -, compra la casa a Rodrigo Alonso del Granado y a Ana de Solís (Luque Colombres, 1980; 122). La casa, que posee tiendas y su entrada principal por la calle Real, denota la importancia comercial y social de la familia en esas épocas tempranas. Para 1638 Simón Duarte ha finalizado la ampliación de su vivienda con cal y canto, techo de madera y tejas. Un año después, el Cabildo solicita a los Duarte que en la casa se hospede el Obispo del Tucumán Fray Melchor Maldonado y Saavedra, y posteriormente el Visitador de la Real Audiencia Dr. Juan de Palacios. En 1640 los capitulares solicitan nuevamente hospedaje para el Gobernador del Tucumán Francisco de Avendaño y Valdivia junto a sus familiares. La presencia de estos ilustres visitantes indica que la vivienda de los Duarte posee un nivel excepcional dentro de la ciudad (Rossi Fraire, 1978).

En 1645, Ignacio Duarte y Quirós recibe la casa como legítima herencia de su padre en las siguientes condiciones: *"Las casas y moradas de su vivienda con todo lo que les pertenece de tiendas, plantado y edificado, que linda por una parte con casas del Sargento Mayor Pedro de Ledesma y por la otra con la iglesia de la Compañía de Jesús calle en medio"*[2]. El historiador Rossi Fraire afirma que durante el tiempo que el Doctor Duarte y Quirós vive en la casa, construye una capilla sobre la que fuera la tienda de su padre, dotándola del mobiliario necesario, tal como queda señalado en el documento de

1 *Títulos de la dotación del Colegio*. Madrid, 15 de junio de 1685. Real Cédula al Gobernador de Tucumán, cometiéndole que con el obispo de la Iglesia de aquella Provincia ejecuten la fundación del Seminario que se pretende hacer en la ciudad de Córdoba, a cargo de la Compañía de Jesús, precediendo los requisitos que se disponen (AHCNM).

2 *Carta de donación de Simón Duarte y María de Quirós a Ignacio Duarte y Quirós*. 12/10/1645. (AHCNM, Número 8, Legajo 9).

donación a favor del Convictorio, la Real Cédula al Gobernador del Tucumán -fechada 15 de junio de 1685-, donde no se menciona el espacio de la capilla[3], pero se describen sus ornamentos. Aparece aquí la primera referencia a la advocación a la Virgen de Monserrat:

> "Plata labrada y ornamentos de la Iglesia: (...) una imagen de Nuestra Señora de vara de alto con su corona de plata; 2 tabernáculos dorados con sus hechuras de santo crucifijo de bulto; 20 lienzos grandes de cuerpo entero y 4 medianos; (...) un lienzo de Nuestra Señora de Monserrat".[4]

Entre 1706 y 1709 aparece la primer referencia a un proyecto arquitectónico para el Convictorio aparece en un memorial del Padre Blas de Silva: "Prosígase la obra del Colegio como está comenzada, no levantando mano de ella, para que tengan más comodidad en su habitación los Colegiales y se ajustan en todo a la planta que se ha seguido hasta ahora..."[5]. Posiblemente se refiere a la planta diseñada por Juan Krauss, arquitecto jesuita nacido en Bohemia, que trabaja entre 1704 y 1707 en Buenos Aires y Córdoba. Durante su estadía en esta última, le encomiendan el proyecto para el recién fundado Colegio Convictorio, así como el plano para el Noviciado (O'Neill, 2001; 2225. Furlong, 1946; 126-7). En ambos casos el desafío es diseñar respetando las capillas existentes.

Considerando el tiempo de Krauss en Córdoba, se deduce que su proyecto se emplaza dentro del terreno formado por la donación de Duarte y Quirós y el adquirido al Lic. Pedro de Ledesma en 1684 (Luque Colombres, 1980; 50, 254, 323, 324). La propuesta estaría conformada por tres patios: uno principal de tipo claustro, otro hacia el Norte en forma de "U", y el patio de servicio hacia el Oeste. Por una carta del Padre Tamburini se conoce que para 1713 se habían gastado 20.600 pesos en la fábrica del Convictorio (Page, 2014; 259). Este dinero pudo estar destinado a suplantar los antiguos techos de madera por otros firmes de bóveda, y a la construcción de las galerías abovedadas del patio principal.

Una donación otorgada por don Miguel Jaimes de Ceballos, en 1726, amplía la propiedad del Convictorio. Se trata de un inmueble conformado por dos lotes unificados, que se traspasa siempre y cuando el colegio "estuviere a cargo de los religiosos de la Compañía de Jesús" (Luque Colombres, 1980; 245, 323, 324). En ambas fracciones hay habitaciones construidas, y un cuarto en los altos; edificaciones que serían utilizadas como aposentos para el Colegio.

A partir del detallado registro del Libro de Cuentas del Colegio, se observa cómo la construcción avanza sin interrupciones, ejecutando mejoras y ampliaciones según la planta diseñada por Krauss. Pero en 1732 es llevada a Consulta la discrepancia acerca de qué proyecto se debía continuar, si el del Hermano Krauss o el del Hermano Andrés Bianchi:

> 30 de julio: consulta, en que asistía también el P. Rector del Convictorio, y se trató sobre la fábrica de dicho Convictorio, si se había de proseguir según la planta antigua hecha por el H. Krauss y aprobada de los PP. Provinciales, o según otra que había ideado el H. Blanqui y a que se inclinaba el P. Rector del

3 *Real Cédula al Gobernador de Tucumán, cometiéndole que con el obispo de la Iglesia de aquella Provincia ejecuten la fundación del Seminario que se pretende hacer en la ciudad de Córdoba, a cargo de la Compañía de Jesús, precediendo los requisitos que se disponen*. 15/06/1685. (AHCNM).

4 Ibid. ant.

5 *Memorial del P. Provincial Blas de Silva para el P. Rector del Colegio Real de Monserrat*. (AGN, Colección Jesuitas, Legajo 3 IX 6 – 9 - 5).

> Convictorio[6] por algunos reparos e inconvenientes en la antigua. Después de enterados los PPCC fueron todos de parecer de que no se determinase nada hasta que S. R. ocularmente y los dichos CC viesen el terreno del Convictorio y lo que ya estaba edificado[7].

Aquí también se discute el número de colegiales que debían ser recibidos, aunque las opiniones se dividen entre 40 y 50, no llega a resolverse; discusión que tiene impacto directo en la arquitectura porque plantea el problema de la capacidad del edificio.

Casi dos años después, todavía no se define si continuar con la planta del hermano Krauss o con la de, esta vez, "*el Padre Bruno*". Se refiere a Bruno Morales, quien probablemente no era el autor de un nuevo proyecto sino sólo el promotor del proyecto del Hermano Bianchi (Sobrón, 1997; 252). La discusión es sensata en el marco de las nuevas propiedades adquiridas, para lo cual es necesario un nuevo proyecto que considere el terreno ampliado. Es posible que Bianchi realizara las modificaciones y adaptaciones necesarias al proyecto de Krauss sin renunciar a incorporaciones propias.

A medida que va consolidándose el edificio, se hace necesario renovar la capilla heredada del Dr. Duarte y Quirós. En abril de 1734, el memorial del padre José de Aguilar indica: "Empréndase luego la obra de la capilla según, y como estaba dispuesta en la planta antigua" (Barrabino, 2013; 232). La nueva capilla, construida entre 1734 y 1737, conserva su anterior posición dentro del conjunto, tal lo proyectado por Juan Krauss. En tanto, en la casa continúan diez años de constante actividad constructiva. Se consolidan los cuartos alrededor del primero y segundo patio, y se comienza la construcción del tercero; presumiblemente estos avances se realizan según el proyecto del Hermano Bianchi.

En 1744, el Padre Bruno Morales compra al Convento de Santa Catalina "*unas casas*" colindantes hacia el Norte del Colegio (de Denaro, 2004; 205), con ingreso sobre la calle de la Alameda; adquisición que completa una superficie de media manzana. Esta adquisición se destina para distintos propósitos: una parte para construir la crujía Norte del tercer patio, los fondos para ampliar la huerta, las tiendas para arrendamiento; y tal vez la que fuera vivienda de Manuela de Liendo es alquilada al Deán de la Catedral, luego de introducirle mejoras.

En 1757, cuando el P. Ignacio Javier de Leiva entrega la Procuración del Convictorio, se detallan:

> Mejoras en la fábrica: En el tercer patio quedan fabricadas cinco salas con paredes de cal, piedra y ladrillo y cubiertas de bóveda de ladrillo y cal; las cuatro enladrillados los suelos y las tres habitadas y todas revocadas por lo interior. Levantadas a su debida altura las paredes de otra sala grande y destinada para Capilla interior, con una reja de hierro que con su marco tuvo de costo 110 pesos[8].

En este tercer patio, ya casi terminado, lo referido como *"Capilla interior"* es aquella *Sala Secreta* donde se recibe a los nuevos alumnos ingresantes, según se detallará más adelante.

Para 1762 el Colegio Convictorio posee una imponente imagen de edificio educativo; pero los

6 El Rector en ese momento era el Padre Bruno Morales.

7 *Libro de Consultas*, Real Colegio Convictorio, 30/07/1732. (AHCNM).

8 *Entrega de la Procuraduría del Convictorio que hace su rector el P. Ignacio Javier de Leiva a su procurador P. Pedro Zavaleta.* 28 /02/ 1757. (Libro de Cuentas, AHCNM)

planes de construcción de la Compañía de Jesús aún no han finalizado. En ese año el Padre Ladislao Oroz compra a Don José Galarza la última de las propiedades, en el lado Oeste del Colegio[9]. Con la adquisición del último terreno, la Compañía emprende una nueva empresa constructiva, sin saber que pronto el absolutismo borbónico ordenaría dejar inconclusas sus obras.

A través del Libro de Cuentas es posible observar un frenesí en la compra de ladrillos, madera y tejas durante estos últimos años. Entre 1757 y 1767 se compran 136.300 ladrillos, 72.600 adobes crudos, 9.200 tejas y tejuelas, además de grandes volúmenes de cal, costaneras de madera, cañas y baldosas.

En el cuarto patio, destinado al servicio, se agregan dos habitaciones grandes, con buena ventilación, donde se ubica la imprenta llegada al Colegio en estos últimos años. Del mismo modo se emprende la construcción de la nueva ranchería conformada por una tira de habitaciones sobre el muro que cierra el conjunto hacia el Oeste, que es concluida en 1767[10]. No es novedad que al momento de la expulsión muchos de los edificios de la Compañía estaban sin finalizar, y el Colegio Convictorio no es la excepción.

La secuencia de adquisiciones y construcciones llevaron a convertir la ilustre vivienda de la familia Duarte en el magnífico edificio del Colegio Convictorio. Una capilla admirable, tres claustros con refectorio, habitaciones y lugares comunes, un patio de servicio, espacios destinados a la imprenta, almacenes subterráneos, ranchería, huerta y noria fueron el resultado de menos de 80 años de trabajo. Una construcción no sólo de un edificio imponente, sino de un proyecto educativo destinado a ser el promotor del grupo humano que liderará, años más adelante, los movimientos independentistas de estas latitudes.

Un edificio "casi" completo

El conjunto del Colegio Convictorio ocupa casi tres solares completos, es decir, tres cuartas partes de la manzana delimitada por las calles Real, de la Universidad, de la Alameda y Ancha[11]. El sector más imponente y consolidado se concentra en la esquina de las calles Real y de la Universidad, donde su ingreso principal lo vincula con el Colegio Máximo. En la residencia urbana de los colegiales externos conviven estudiantes de diferentes regiones, maestros y esclavos. Como en toda arquitectura colonial, en torno a los patios se regulan las actividades diarias; el edificio comprende cuatro de esos espacios abiertos, "un corralón y una huerta con su noria, en la cual hay algunos árboles frutales, un pequeño emparrado con su noria corriente" (Tanodi, 2011; 112) y una "ranchería". (VER: Figuras 2 y 3)

Sobre la calle Real, frente a la Iglesia de la Compañía, se encuentra el ingreso con su portada, e inmediato un amplio zaguán que da acceso al conjunto de cuatro patios. Sus puertas permanecen cerradas casi todo el día; y en horarios precisos de la mañana y de la tarde, los estudiantes las atraviesan para asistir a sus lecciones en el Colegio Máximo. En el tránsito del zaguán -que hace las veces de portería- se abren dos puertas más, una de ellas es el ingreso a la capilla del Colegio; y enfrentado a ésta, la entrada a un espacioso cuarto, cubierto de bóveda rebajada con lunetos, y con ventanas hacia la calle Real, que

9 *Escritura de venta de unas casas al Colegio, otorgada por José de Galarza*. 16/07/1762. (Tomo V, Legajo 27, AHCNM)

10 Esta situación permite suponer que cuando el Colegio se encontró bajo la administración de los Franciscanos, éstos hayan decidido ubicar su noviciado –como aparece referido en la tasación de Temporalidades de 1769- en el edificio de la nueva ranchería jesuita, ya que era el sector más nuevo del conjunto.

11 Los nombres actuales de las calles que delimitan la manzana referida son: calle Caseros (antes calle Real), calle Obispo Trejo (antes de la Universidad), calle 27 de abril (antes de la Alameda) y Avenida Vélez Sarsfield (antes calle Ancha).

fuera la vivienda transitoria del Deán de la Catedral[12].

Atravesando la portería se accede al primer patio, organizado en claustro. Del resplandor bullicioso de la calle, y a través del filtro en penumbras del tránsito, se pasa a una galería que propone un nuevo tamiz antes de la luminosidad silenciosa del vacío interior. En esa secuencia espacial, la residencia urbana reproduce rasgos propios de la arquitectura colonial americana, heredera de la meridional ibérica.

En torno a este patio se concentran las actividades diurnas de los convictores; se distribuyen los seis aposentos utilizados por los Padres Rector, Ministro, Prefecto de Estudios, Administrador Espiritual, y Hermanos Coadjutores encargados de lo temporal; y también se encuentra la capilla con su sacristía, el refectorio y una escalera que sube al coro y a la sala de trucos. (VER: Figura 4)

La importancia de este claustro se expresa en su notable arquitectura, rodeado de galerías abovedadas y con arcos que descansan en robustos pilares de mampostería. En la esquina sudoeste se encuentra una singular espadaña; su diseño en forma de ángulo replica la arquería de medio punto, y en sus dos niveles contienen las campanas que rigen la vida cotidiana. Sólo tañen cuatro veces al día, a las 5:30 invitan a levantarse, a las 11:00 llamando al almuerzo, a las 20:00 convocan a la cena, y a las 21:30 indicando la hora del descanso[13]. (VER: Figura 5)

El almuerzo y la cena transcurren en el refectorio, un gran espacio longitudinal cubierto con cabreadas de madera y tejas, e iluminado y ventilado con aberturas altas hacia el Este y Oeste. Antes de ingresar, los Colegiales se lavan las manos en el aguamanil contenido en el muro, junto a la puerta; y habiendo ingresado, luego de recoger su servilleta, "ninguno se sentará luego a la mesa, sino como fueren entrando se pondrán alrededor de las mesas y aguardarán al Padre Rector o a quien presidiere en su lugar, para que eche la bendición y luego se sentarán por su orden"[14]. Las mesas se organizan en torno a los muros y los comensales se sientan en escaños contra la pared, de modo que todos pueden verse. Es de advertir la similitud arquitectónica que guarda este refectorio con los del Colegio Máximo y la Estancia Caroya, tanto en sus proporciones longitudinales como en sus materiales. No obstante que en el caso de la residencia urbana no hay registro de la presencia de algún púlpito; todos reflejan el ascetismo del momento.

Luego de las comidas, hay un tiempo señalado por el Rector para esparcimiento, tal como lo indican las Constituciones. El ámbito de las galerías parece el lugar más apropiado para este recreo, donde es posible imaginar pequeños grupos de estudiantes conversando animadamente al reparo que ofrece el claustro. En la misma galería una escalera conduce al coro de la capilla y a un cuarto donde se encuentra una mesa de trucos[15], siendo éste una de las recreaciones permitidas luego de las comidas, o por la tarde luego de las lecciones.

La capilla está ubicada en el ángulo Sudoeste del conjunto del Colegio, cerrando uno de los lados del claustro principal. Es un espacio de nave única, con proporciones rectangulares, "tiene de largo veinticuatro pasos, y once de ancho, de bóveda con algunos tarjones[16] por adorno, pintados de encarnado

12 "*Aunque al señor Deán se le da la casa para mientras la necesite para vivir en ella, pero la vivienda de ella que está a mano izquierda como se entra de la calle en el patio*" (en: Libro de Cuentas, 1747-1752, AHCNM).

13 *Constituciones...* Capítulo 6. (AHCNM)

14 Ibíd. ant.

15 Juego similar al de billar. En los Libros de Cuentas del Colegio se registran varias compras de bolas de marfil para el juego.

16 Los tarjones son elementos de decoración que representan escudos o heráldicas; de uso frecuente en los ingresos de los palacios renacentistas.

jaspe y oro". El altar está "todo dorado con algunas tallas de colores. Su tutelar es Nuestra Señora de Monserrat" (Tanodi, 2011; 136).

En los blancos muros laterales, próximo al retablo, se ubican dos cuadros grandes de San Ignacio de Loyola y de San Luis Gonzaga;[17] y a lo largo de la nave doce cuadros de la historia de la Virgen del Monserrat traídos de Europa en la misión del Padre Rico.[18] En el muro norte, intercaladas con los cuadros, se abren las dos ventanas[19] que iluminan el interior. (VER: Figura 6)

Junto con el retablo se destaca la decoración de la bóveda[20], en fajas pintadas definidas por molduras doradas. Una única *viga decorada* con los escudos dorados y pintados, a manera de arco triunfal, delimita el presbiterio y la nave.

El retablo está organizado a la manera española, con una estructura de tres calles y dos pisos definidos por columnas y molduras. Los documentos de la época describen el esplendor del conjunto. El único altar que tiene esta Iglesia es de dos cuerpos todo dorado con algunas tallas de colores. Su tutelar es Nuestra Señora de Monserrat, que es de bulto, como de vara y media de alto, colocada en el centro del altar. Al pie de esta imagen está el tabernáculo con su sagrario. A los colaterales de la Virgen hay cuatro efigies de bulto colocadas en sus nichos de San Pedro, San Pablo, y San Ignacio y San Francisco Javier. La imagen y el niño tienen su corona de plata sobredorada. (Tanodi, 2011; 136)

En la estructura del retablo, según lo confirma el Libro de Cuentas en 1739, existe un camarín para la Virgen: "30 pesos plata que costó la reja del camarín de la Virgen"[21]. Este gasto, destinado a la lucera del muro posterior al retablo, permite otro recurso propio del barroco,: una ventana que ilumina y exalta el camarín donde se resguarda la imagen de la Virgen de Monserrat. Desde la nave de la capilla, la imagen tutelar domina la composición del retablo, reproduciendo aspectos del altar del Monasterio de Nuestra Señora de Monserrat en Cataluña. Una pequeña escalera disimulada tras una puerta de armario en la sacristía, lleva al compartimiento por la parte posterior del retablo; y desde allí se accede al camarín de la Virgen.

La decisión de la Compañía, de poner este espacio de formación para los externos bajo la advocación de la Virgen de Monserrat no es casual. La capilla se organiza en torno a la simbología mariana,

17 Este cuadro se conserva en el actual Museo San Alberto de Córdoba.

18 *Gasto del Colegio desde 10 de mayo de 1736… hasta septiembre de 1739*: "*Por 430 pesos que fueron a España para cuadros de la Capilla*". 28/02/1757. (Libro de Cuentas, AHCNM)

19 La posición original de las ventanas ha sido determinada mediante el informe arqueológico de la Lic. Marta Slavazza, 1979. (Informe inédito, Archivo Instituto Marina Waisman. UCC).

20 Entre los años 1734 y 1737, se realiza la renovación edilicia de la capilla, siguiendo la propuesta de Juan Krauss. Para este Hermano coadjutor, las dimensiones y proporciones del espacio no generan dificultades proyectuales, como tampoco la elección de materiales para elevar los muros existentes. En la forma y tecnología de la cubierta, se adopta la propuesta en el tratado de Philibert De l'Orme. El H. Krauss ha trabajado en el proyecto del Noviciado y allí se familiarizó con la tecnología que se había aplicado en aquella capilla; además, por su origen alemán, conoce las técnicas de cubiertas de madera. Es probable que, en un trabajo tan especial como el de la bóveda, haya participado el Hermano Juan Wolf, un calificado ebanista. A pesar de la ausencia de testimonios con datos documentales, sus conocimientos lo hacen idóneo para la tarea: él es quien continúa la obra del Templo de San Ignacio de Buenos Aires a la muerte de Krauss; y trabaja en la iglesia de la Compañía en Salta, realizando una cubierta de una bóveda de madera de similares características a las de Córdoba.

Las fuentes escritas y los restos materiales van definiendo en la capilla del Convictorio una bóveda de madera de características idénticas a la del Noviciado. De esta manera, en 1734 se asienta en el Libro de Cuentas *"1750 cañas que se compraron para gasto de las bóvedas de la Capilla a 7 pesos el millar"*. Además, en el muro Norte de la capilla, entre el apoyo de la bóveda y la cubierta de tejas, una serie de mechinales o huecos reproducen los del templo del Noviciado, siguiendo las instrucciones del tratado de Philibert De l'Orme.

21 *Gasto del Colegio desde 10 de mayo de 1736 (…) hasta septiembre de 1739*. (Libro de Cuentas, AHCNM).

con la contundencia de la experiencia ignaciana.

Sobre la puerta de ingreso a la capilla, una tribuna mira hacia el retablo. En ese espacio los convictores practican el canto llano y el órgano, una función que la diferencia de otras tribunas jesuíticas. Está ubicada sobre el zaguán; y su único acceso es desde la galería, a través de la escalera que conduce también a la sala de trucos.

Debajo del presbiterio se encuentra la cripta de enterramiento, aunque no posee comunicación directa con la capilla, comparte la sacralidad por su disposición. Se ingresa desde la galería del claustro, donde una tapa de madera[22] esconde la escalera para acceder al espacio rectangular cubierto con bóveda. Allí descansan los restos del fundador del colegio, el Doctor Ignacio Duarte y Quirós. (VER: Figura 7)

En el muro oriental de la cripta, coincidente con el retablo de la capilla, se encuentra una singularidad arquitectónica, un nicho socavado en el espesor de la pared e iluminado a través de una trampa de luz que la filtra desde el exterior. Tal vez fuera el lugar elegido para ubicar la urna con los restos del fundador referida en el Libro de Cuentas: *"46* pesos que tuvo de costos la urna que se hizo para los huesos del Doctor y están en la bóveda"[23]. Aquí también son sepultados, con vigilia y misa, los colegiales que mueren durante el tiempo de sus estudios; que también son recordados todos los martes con el rezo de un rosario y en "el día de los finados*"* con una misa y vigilia[24].

A través de un corredor ubicado en el centro de la crujía Norte del primer patio, se accede al segundo y tercer recinto; allí se concentran las actividades de estudio y descanso de los 66 colegiales (Peramás, 2008; 25). "En el segundo patio hay ocho aposentos y uno en el pasadizo que va al primer patio. En el tercero hay seis aposentos y dos en el tránsito que va al segundo patio" (Tanodi, 2011; 112), con sus respectivos "lugares comunes". Los cuartos ubicados en el tránsito o pasadizo son ocupados por los Preceptores, que desde esa posición privilegiada velan por la conducta y disciplina de los jóvenes.

Ambos patios replican la tipología de claustro, pero a diferencia del principal, estas galerías son estructuras de madera con cubierta de tejas. A esos corredores se abren las puertas y ventanas de los aposentos de los colegiales. Realizados en fábrica de cal y canto, la mayoría están cubiertos con bóveda, a excepción de cuatro que, en 1767, aún conservan sus techos de madera, ubicados en la crujía Oeste del segundo patio. Cada aposento es ocupado por tres o cinco estudiantes agrupados por edades y nivel de estudios; y en su interior el austero mobiliario se compone de camas, una mesa con sillas de brazo y un estante para los libros[25].

En el ángulo Noroeste de tercer patio, se encuentra un espacio de alto valor simbólico; de mayores dimensiones a las de un cuarto común, como se refirió anteriormente, el Libro de Cuentas refiere sus funciones cuando registra que quedan "levantadas a su debida altura las paredes de otra sala grande y destinada para Capilla interior"[26]. Este ámbito es la Sala Secreta de la comunidad, que las Constituciones indican como el lugar donde se completa la ceremonia de admisión de cada nuevo colegial.

22 *Gasto del Colegio desde 10 de mayo de 1736… hasta septiembre de 1739:* "*10 pesos de los dos marcos de la bóveda con sus tapas"* Las tapas referidas son: la que oculta la escalera, en la galería; y a la tapa del osario dentro de la cripta. (Libro de Cuentas, AHCNM).

23 *Gasto del Colegio desde 10 de mayo de 1736… hasta septiembre de 1739*. (Libro de Cuentas, AHCNM).

24 *Constituciones...*, Capítulo 12. (AHCNM).

25 *Testimonio de los inventarios de los bienes ocupados a los regulares de la Compañía del Nombre de Jesús*. 1771. (Archivo UNC, caja 6, nro. 17, legajo 7).

26 *Entrega de la Procuraduría del Convictorio que hace su rector el P. Ignacio Javier de Leiva a su procurador P. Pedro Zavaleta*. 28/02/1757. (Libro de Cuentas, AHCNM)

En el cuadrante Sudoeste de la propiedad se encuentran los patios de servicio. A través de un corredor que se abre en el ángulo del primer patio, se accede a un área cercada donde se concentran las dependencias de la residencia urbana. Solo tiene galería en dos de sus lados que conforman un corredor en "L", con pilares de mampostería y bóveda de arista; este tránsito conduce a la cocina, despensa y almacenes. Desde uno de estos últimos se accede a los sótanos, destinados a la conservación y guardado de alimentos. En el centro de esta área de servicio, un camaranchón sirve para depositar las provisiones de consumo inmediato, y que en su mayoría llegan desde la Estancia Caroya.

En la cara Oeste del patio de servicio, dos cuartos alojan la imprenta adquirida en octubre de 1764. Se trata de dos ambientes con excelente ventilación, debido al uso continuo de tintas y solventes que requiere esa actividad[27].

El conjunto incluye una "ranchería" que alberga a los 87 esclavos del Colegio. Allí el trajinar es incesante: las mujeres afanadas en los quehaceres domésticos y los hombres ocupados en los trabajos de la casa, entre el correteo de los 46 pequeños que distraen y poco colaboran en las tareas. Las 11 habitaciones son de excelente y reciente factura, construidas de abobes y cubiertas de teja. Las áreas de servicio están integradas también por dos cuartos que sirven de carpintería y herrería, además de una huerta con frutales, un pequeño emparrado y la noria[28].

La propiedad inmueble del Colegio Convictorio incorpora, en la misma manzana, una vivienda sobre la calle de La Alameda y dos tiendas en la esquina de la calle de la Universidad. Están destinadas para rentas que contribuyan al sostenimiento económico de la institución.

La residencia urbana de los colegiales es un conjunto introvertido, donde la mayoría de sus puertas y ventanas se abren hacia los patios. Todo el edificio refleja una funcionalidad que deviene de la cuidadosa atención a los preceptos plasmados en las Constituciones del Convictorio: una vivienda para estudiantes externos a la Orden, cuya formación requiere un controlado contacto con la vida mundana.

Extrañamiento, apropiaciones y transformaciones

La calidad constructiva del conjunto y la magnitud de sus instalaciones lo convierten en un botín codiciado luego del extrañamiento de la Compañía; esto se evidencia en el apremio del teniente Fernando Fabro y sus soldados por tomar posesión del edificio del Colegio Convictorio, el mismo 12 de julio de 1767:

> Hecha la ejecución en nuestro Colegio, pasó Fabro con tropa a nuestro Convictorio de Monserrate de señores colegiales. Mandó juntar los sujetos en el aposento del P. Rector, Gaspar Pfitzer; leyóles el decreto, pidióles las llaves y los trajo al Colegio grande escoltados de soldados. A los señores colegiales no se les permitió salir y se les puso centinela. Esto hecho, pasó Fabro a hacer inventario del Colegio para lo cual se halló presente la Justicia de Córdoba. (Peramás, 2008; 25)

27 Aunque la tradición oral ha ubicado la imprenta en los sótanos del Convictorio, es importante señalar que estos sótanos eran utilizados como almacén o depósito (como lo indican los documentos), y que la imprenta fue trasladada allí después del año 1767, cuando por falta de uso y profesionales competentes se había deteriorado. Cfr. Grenón, 1970.

28 *Testimonio*... 1771. (Doc. cit. Archivo U.N.C.).

En los años inmediatos el Convictorio queda bajo la administración de la Orden Franciscana, quienes, como se ha referido anteriormente, incluso instalan allí su noviciado. Pronto la mirada del Obispo de Córdoba del Tucumán Fray José Antonio de San Alberto recae sobre el edificio, y en 1780 propone a la Junta de Temporalidades el traslado del Colegio Convictorio al segundo patio del Colegio Máximo, con el fin de establecer en este edificio una casa de huérfanas. Aprobado el traslado, en 1782, el Obispo funda la Real Casa de Niñas Huérfanas Nobles y Educandas Santa Teresa de Jesús, administrada por las Hermanas Carmelitas de Santa Teresa de Jesús. (De Denaro, 2008; 118)

La Casa de Huérfanas ocupa los tres primeros patios, reservando el Obispo el cuarto y el resto de las dependencias para otros fines. A medida que la nueva actividad va creciendo, las Hermanas realizan ampliaciones, transformaciones y “mejoras”, para albergar el creciente número de alumnas y religiosas. Entre 1820 y 1830 *“…se realizan varias obras: refacción de la iglesia –cambio de cubiertas de bovedilla, colocación de piso de baldosas, revoques, pinturas, blanqueos-; muros medianeros, necesarios por haberse edificado sobren la zona de las anteriores oficinas y ranchería del Colegio Convictorio, casas de renta; edificación de la casa del capellán, a continuación del Colegio, sobre calle Caseros.”* (Rossi Fraire, 1978) Es probable que en estos años también se hayan renovado de las galerías del segundo y tercer patio, reemplazando las estructuras de madera y tejas por pilares de mampostería y cubiertas de bóveda, como puede verse en las imágenes de principios del siglo XX.

El dato más significativo señalado por Rossi Fraire corresponde al año 1882, cuando se demuele la bóveda de medio punto que cubría la capilla para reemplazarla por una cubierta de bóveda de arista apuntada, de seis tramos, de inspiración neogótica; trabajo que finaliza en 1883. Siguiendo los datos aportados por la misma investigación, en la década 1910/1920 se efectúan nuevos trabajos en la capilla, como cambio de pisos, nuevo retablo, decoración de las paredes en estilo neogótico, *“se cambia la puerta de acceso, que coincide con la ubicación de la anterior puerta del Colegio Convictorio (esta última se coloca mediante la realización de una arcada de medio punto, de ladrillo, en el cuarto llamado el aposento del fundador. (…) la comunidad de alumnas, se ubica en la parte anterior de la nave, reservada la parte posterior al coro de clausura, separados ambos espacios por una doble reja de hierro.”* (Rossi Fraire, 1978). También se edifica en planta alta, sobre el comedor, por lo que debe haberse removido el techo de madera original. (VER: Figura 8)

Pese a esta gran cantidad de obras, hasta fines de la década de 1950, el edificio aún conserva cierta integridad. Esto se ve claramente en las fotografías del primer y segundo patio tomadas por el jesuita suizo Félix Plattner entre 1957 y 1958. En las imágenes también se muestra la sucesión completa de los tres patios con las alumnas del Colegio Santa Teresa de Jesús transitando por ellos. (VER: Figura 9)

Todo indica que las pérdidas total del tercer patio y parcial del segundo patio sucedieron entre 1960 y 1975. En ese lapso las renovaciones, los deterioros, incluso las demoliciones para albergar una playa de estacionamiento, completaron la debacle del viejo edificio montserratense. El fenómeno coincide con la demolición de gran parte de los edificios del centro histórico de Córdoba, lo que habla de una falta de conciencia compartida que pronto haría reaccionar a un sector de los arquitectos de la ciudad. (VER: Figura 10)

A fines de la década de 1970, desde el Instituto de Historia y Preservación del Patrimonio de la Universidad Católica de Córdoba, dirigido entonces por la Arq. Marina Waisman surge la iniciativa de

recuperar este edificio.

> Se realizó una investigación histórica del bien y (...) trabajos de prospección arqueológicos. Comprendieron los trabajos: el registro, la documentación fotográfica y la ejecución de planos de relevamiento. Se consolidaron estructuras deterioradas, se reconstruyeron elementos y sectores demolidos y se exhibieron piezas arqueológico-arquitectónicas antes ocultas. Se re - funcionalizaron los locales del primer claustro del Convento (S. XVII-XVIII), adecuándolos a nuevos usos y organizando un Museo de Arte Religioso y Doméstico con las muestras de arte existentes en la Casa. (Naselli, 2009)

Las tareas fueron realizadas por un equipo interdisciplinario dirigido Waisman, e integrado por los arquitectos César Naselli, Freddy Guidi, Teresa Freguglia, entre otros; como colaboradores especialistas fueron convocados el Arq. Ramón Rossi Fraire y la Lic. Marta Slavazza. Los alumnos del Posgrado en Historia y Preservación del Patrimonio hicieron prácticas y colaboraron especialistas consultores de UNESCO. Según la memoria descriptiva redactada por el Arq. Naselli, los criterios de intervención fueron:

» Recuperar un monumento histórico de primer orden, reintegrándolo al ambiente histórico cordobés, tratando de rescatar su clima emotivo y vivencial, y cumpliendo funciones culturales acordes a la vida de la ciudad.

» Mantener la superposición de las huellas de una constitución muy compleja a través del tiempo, conformada por adición y transformación de otros edificios de diverso uso y origen, desde el siglo XVII al XX. Estos trescientos años determinaron el criterio de no definir ninguna etapa del edificio como «estado original» puesto que cada una de ellas tiene un significado para el lugar y para la ciudad y porque el monumento no es un hecho homogéneo producto de un diseño previo, sino de una evolución trisecular.

Aspectos patrimoniales

A partir de la gestión de la Arq. Marina Waisman, el primer claustro del edificio jesuítico tiene el estatus patrimonial de Monumento Histórico Provincial, como Museo Fray José Antonio de San Alberto. Nunca fue declarado Monumento Histórico Nacional, tampoco fue incluido en la Lista del Patrimonio Mundial cuando UNESCO reconoció al Conjunto Manzana y Estancias Jesuíticas.

Este reconocimiento internacional pone de manifiesto que los establecimientos jesuíticos de Córdoba funcionaban como un sistema, donde cada parte tiene relación y sentido con el todo. Siendo así, es difícil comprender cómo el Colegio Convictorio de Montserrat no ha sido reconocido, cuando la Estancia de Caroya, su fuente de sustento, si lo está.

Por otra parte, al estar bajo la tutela de las Hermanas Carmelitas de Santa Teresa de Jesús, el discurso museográfico relata únicamente su parte de la historia, olvidando la etapa previa en que el edificio se concibe y se construye según los preceptos de la Compañía de Jesús y de las Constituciones del Convictorio. Como ya se ha sido referido en las palabras del Arq. Naselli, el monumento no es un

hecho homogéneo producto de un diseño previo, sino de una evolución trisecular.

Originado en una casa particular del siglo XVII, alcanzó su esplendor arquitectónico en el siglo XVIII, y fue transformado durante los siglos XIX y XX. La escasa documentación ha desvirtuado su lectura histórica, impidiendo la comprensión de la estructura con que fueron concebidos y la relación con la vida cotidiana de sus usuarios originales. Solo investigaciones sólidas, basadas en los documentos y en los restos de los testimonios materiales permitirán gestionar, interpretar e intervenir obras como ésta, contribuir a su correcta valoración, y establecer criterios adecuados para estas tareas.

Referencias Bibliográficas

Barrabino, M. 2013. "Memoriales de los Provinciales para los domicilios de Córdoba (2 parte)". *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, Vol.2, Nº 2. Córdoba, UNC, 222-253.

Boixadós, C. 2008. *Córdoba fotografiada entre 1870 y 1930*. Córdoba: UNC.

De Denaro, L. 2004. *Primicias de la Educación Femenina. Historia de la Casa de Niñas Huérfanas Nobles y la Congregación de Hermanas Carmelitas de Santa Teresa de Jesús*. Córdoba: del autor.

De Denaro, L. 2008. *Buscando la identidad cultural cordobesa. 1573-1800*. Primer tomo. Córdoba: del autor.

Furlong, G. 1946. *Arquitectos argentinos durante la dominación hispánica*. Buenos Aires: Ed. Huarpes.

Gonzales de Cámara, L. 1555. *Autobiografía de San Ignacio de Loyola*. Recuperado de http://www.sjmex.org/documentos/autobiografia.pdf [26 de abril de 2015].

Grenón, P. 1970. *El Monserrat. Lo que fue y lo que es y lo que no es*. Córdoba: Ed. Biffignandi.

Luque Colombres, C. 1980. *Orígenes históricos de la propiedad urbana de Córdoba (Siglos XVI y XVII)*. Córdoba: Ed. Universidad Nacional de Córdoba.

Naselli, C. A. 2009. "Museo Fray José Antonio de San Alberto". *Muestra Conservación Sustentabilidad en América Latina*. Ferrara: CIUA.

O'Neill, C. E. y Domínguez, J. M. 2001. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Madrid: Institutum Historicum S.I. y Universidad Pontificia Comillas.

Page, C. 1999. Las casas del Convictorio y Colegio de Nuestra Señora de Monserrat. En: *Congreso Internacional 400 años de los jesuitas en Córdoba*, Tomo 3, 285-300, Córdoba.

Page, C. 2014. "El maestro-arquitecto Juan Kraus S.J. en el Río de la Plata". *Archivo Español de Arte,* Vol. 87, Nº 347, España, CSIC, 245-262.

Peramás, J. M. 2008. *Diario del destierro*. Córdoba: EDUCC.

Rossi Fraire, R. 1978. *Colegio y Convento de la Huérfanas*. Informe inédito en: Archivo Instituto Marina Waisman, UCC.

Sobrón, D. 1997. *Giovanni Andrea Bianchi, un arquitecto italiano en los albores de la arquitectura colonial argentina*. Buenos Aires: Corregidor.

Tanodi, B. 2011. *Temporalidades de Córdoba. Colegio Máximo de Córdoba - Estancias Jesuíticas. Inventario 1771 Secuestro de los bienes*. Córdoba: Ed. Universidad Nacional de Córdoba y Encuentro Grupo Editor.

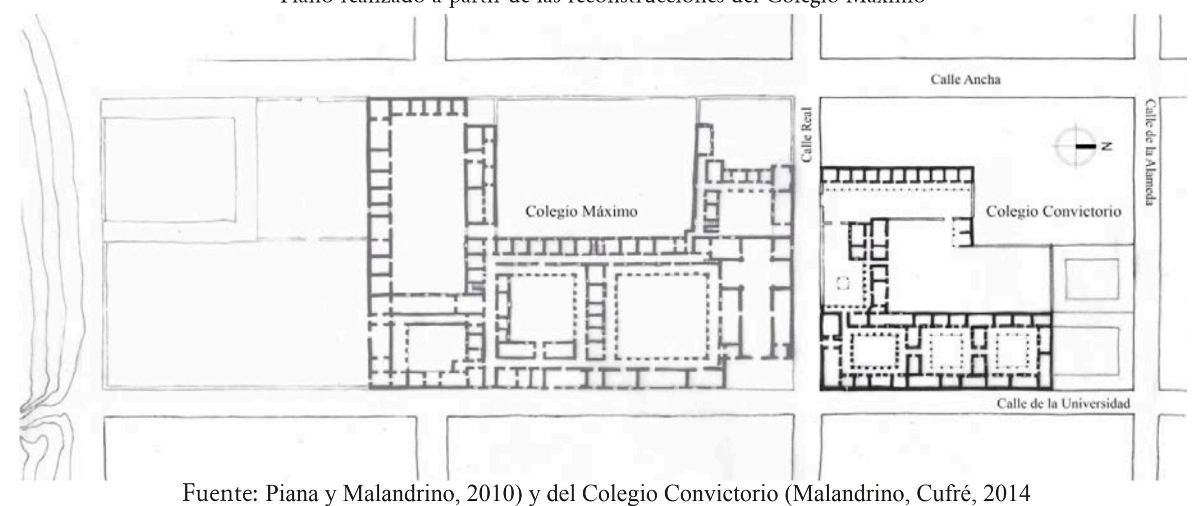
ANEXO

Figura 1. Evolución de adquisición de propiedades para el Colegio Convictorio entre 1684 y 1762



Fuente: Gráfico elaborado por Melina Malandrino y Pedro Cufré

Figura 2. 1767. El Real Colegio Convictorio en el conjunto de los edificios centrales jesuíticos de la ciudad de Córdoba. Plano realizado a partir de las reconstrucciones del Colegio Máximo



Fuente: Piana y Malandrino, 2010) y del Colegio Convictorio (Malandrino, Cufré, 2014

Figura 3. 1767. El Real Colegio Convictorio de Nuestra Señora de Monserrat



Fuente: Reconstrucción virtual según documentación. Autores: Melina Malandrino y Pedro Cufré

Figura 4. 1767. Designación de locales según su función



Fuente: Planta reconstruida según documentación. Autores: Melina Malandrino y Pedro Cufré

Figura 5. Espadaña del primer patio



Figura 6. 1767. Capilla de Nuestra Señora de Monserrat. Fotografía del estado actual de la Capilla





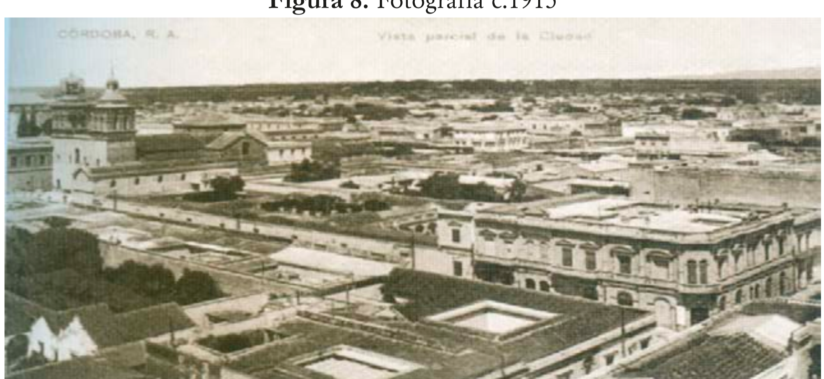
Fuente: Reconstrucción virtual según documentación. Autores: Melina Malandrino y Pedro Cufré

Figura 7. Fotografías actuales que muestran: escalera de acceso, nicho para urna, y osario de la cripta de enterramiento





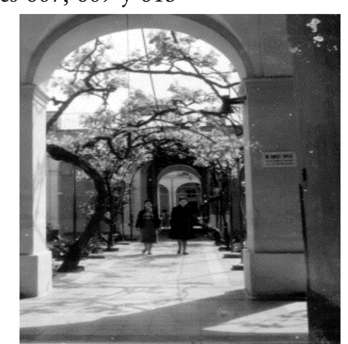
Figura 8. Fotografía c.1915



Fuente: Boixadós, 2008; 39

Figura 9. Fotos del viaje de Felix Plattner y Albert Lunte, 1957-58. Imágenes 607, 609 y 613





Fuente: Archivo Jesuita en Zurich < SJ-Bild/Plattner >) Gentileza de Eckart Kühne



Figura 10. Fotos de relevamiento, previo a la intervención del Instituto de Historia y Preservación del Patrimonio de la UCC







Fuente: Archivo del Instituto – UCC

MIGUEL A. PÉREZ SANDOVAL
Maestro en restauración de monumentos arquitectónicos
UNAM
Maestro en tecnología educativa
ITESM
coord_arq@correo.azc.uam.mx
maps_uam@hotmail.com

REACTIVACIÓN ECONÓMICA DE MINERAL DE POZOS: APRENDIZAJE-SERVICIO EN LOS TALLERES DE ARQUITECTURA

Resumen
Es facultad de la universidad influir en modelos y orientaciones de desarrollo económico, social y cultural, para mostrarse como legítimas transformadoras sociales y de su entorno. Los estudiantes deben participar de forma activa y reflexiva en acciones propositivas, ligadas al bienestar social. La finalidad es promover en ellos competencias de carácter holista, donde la posesión de conocimientos no permanezca descontextualizada, y al margen de la practica profesional. El presente ensayo ofrece un acercamiento al marco teórico del proyecto de investigación titulado: *Reactivación Económica de Mineral de Pozos: Diseño Participativo en los Talleres de Arquitectura* . Así mismo brinda una breve reflexión sobre el trabajo de campo realizado por los alumnos de Taller de Arquitectura IA de la Universidad Autónoma Metropolitana de la Ciudad de México, en Mineral de Pozos, Guanajuato.

Introducción

El compromiso social es la labor que desempeña la universidad con el medio externo como objeto de estudio. Recae en la docencia y la investigación para articular las prácticas y saberes de la academia con los del entorno. En este proceso, la institución reconoce características, potencialidades, necesidades y abre variados y flexibles modos de interacción para promover el cambio social y el desarrollo del contexto (Martínez, 2005). El propósito principal es hacer compatible el discurso con la acción.

El trabajo expuesto pretende realizar una breve aproximación al aprendizaje-servicio como propuesta educativa a favor de la comunidad, en el entendido de que dicha práctica puede beneficiar el desarrollo económico y al mismo tiempo potenciar los resultados académicos en los estudiantes. La propuesta fue desarrollada por alumnos de Taller de Diseño Arquitectónico de la UAM Azcapotzalco y se basó en los acontecimientos históricos, políticos y geográficos, así como las necesidades actuales de la comunidad de Mineral de Pozos, Gto. El interés por estudiar a esta población se debe al lento desarrollo económico de un sitio ubicado en las ruinas de lo que alguna vez fue una opulenta ciudad minera jesuita.

Breve reseña histórica

En 1519 al mando de Hernán Cortés, españoles arribaron a la Gran Tenochtitlán (actual Ciudad de México), capital del poderoso Imperio Azteca. Luego de conquistar a los aztecas, su obsesión por encontrar riquezas los llevó al inexplorado y agreste norte del país. El riesgo es recompensado cuando en 1546 descubren las minas de Zacatecas. Este suceso benefició indirectamente el establecimiento de un poblado trascendental para sus objetivos: Mineral de Pozos, Guanajuato..

Previo a la llegada de los españoles, el territorio donde se establece nuestra localidad formo parte de la frontera sudoriental de la Gran Chichimeca. Sus habitantes eran grupos nómadas de cazadores y recolectores, pero sobre todo de valientes guerreros que protegían celosamente su territorio. Según vestigios arqueológicos se sabe que los chichimecas habitaron en la parte Centro y Occidente del país, en los territorios que actualmente ocupan los estados de Zacatecas, Jalisco, Guanajuato, Aguascalientes, San Luis Potosí y Michoacán (Esparza, 2000).

Al descubrir las generosas minas de Zacatecas, los españoles se vieron forzados a establecer vías de comunicación con la Ciudad de México. De Zacatecas a México se transportaba plata para ser refinada y acuñada y de México a Zacatecas se enviaban los suministros necesarios para el trabajo en las minas y la vida cotidiana. Por su valiosa carga, los caminos se conocieron como la Ruta de la Plata. El primer camino pasaba por San Miguel y San Felipe, poblaciones en las que existían pequeñas colonias españolas desde la década de 1540 (Aguirre y Hernández, 2010).

Al pretender conectar Zacatecas con la Nueva España, irremediablemente se debían cruzar los inhóspitos dominios chichimecas. Los ambiciosos conquistadores pagaron caro el riesgo de invadir este territorio. Los aguerridos dominaban a la perfección el sitio y en un acto por salvaguardar sus tierras se defendían y ofendían con matanzas y destrucción. Los ataques a los poblados, estancias y caravanas españolas eran constantes, como resultado para finales de 1561 ya se contabilizaba en más de 200 españoles y 2000 aliados y comerciantes indígenas que habían sido muertos a lo largo de esta vía (Aguirre y Hernández, 2010).

Tras un largo periodo no aconteció ningún avance en la conquista de la zona. Los chichimecas nunca fueron sometidos vía militar por los españoles. Durante 50 años se entabló lo que se conoce como la Guerra Chichimeca.

La obstinación y ambición de los españoles conquistar estas tierras exigió ofrecer seguridad a las diligencias. Para defender el tráfico de los caminos de la plata, el virrey don Luis de Velasco padre resolvió establecer poblados defensivos a lo largo de toda la ruta. Como resultado se construyeron los presidios de Palmar de Vega (hoy Mineral de Pozos); de Santa Catarina, casi a mitad de distancia entre San Miguel de Allende y Guanajuato, y Pénjamo, regiones que por largo tiempo fueron castigadas por los chichimecas (Reyes, 2008).

De acuerdo con la merced de donación de tierras de 1554, San Luis de la Paz se fundó el 25 de agosto de 1552 cuando otomíes aliados de los españoles convinieron la paz con los chichimecas. A partir de ese día, los otomíes se erigieron en el lugar y lo nombraron Doma-Jila, que en lengua otomí es “el Día de San Luis”. La fundación legal se efectuó tres meses más adelante, el 13 de noviembre de 1552, porque hasta esa fecha se pronunció la merced de fundación concedida por el virrey Luis de Velasco padre.

La fundación original no duró mucho tiempo gracias a que los chichimecas continuaron con su vida nómada y sus asaltos. Por ende, en 1560 la población se refundó con el nombre de San Luis Xilotepec. Reiteradamente los españoles eligieron otomíes cristianizados para habitar el territorio y que sirvieran como ejemplo de pacificación y sedentarismo a los nativos. Ellos buscaron realizar una vida normal en su nuevo hogar; sin embargo, la eterna oposición de los chichimecas no se los permitió.

De 1550 a 1560, la estrategia de fundar poblados defensivos como San Luis de la Paz, tuvo escaso

éxito; por diversos motivos, el conflicto de los chichimecas no se remedió y aumentó como una hoguera. .En 1554, Manjurru ordena a los guerreros gauchichiles embestir y asesinar a los indios sedentarios. A las familias otomíes asentadas en San Luis de la Paz les fue muy difícil defenderse de los ataques chichimecas (Avelar, Camarillo y Díaz, 2010).

A fines de la década de 1550, guerreros nómadas inician nuevos ataques a poblados y caminos españoles. En 1561 los indígenas realizan su primera gran alianza. La llamada confederación chichimeca fue integrada por guachichiles y zacatecos y abarcó desde Zacatecas hasta San Miguel. San Luis Xilotepec que estaba recién fundada cuando fue víctima de ese levantamiento donde hubo grandes pérdidas humanas y materiales.

La confederación fue sofocada el mismo año, pero en 1563 los chichimecas ya estaban otra vez en pie de guerra a gran escala, este hecho contribuyó a la fundación de San Felipe como pueblo español en 1562. Su establecimiento fue importante porque permitió que el trabajo de defensa en la frontera chichimeca se repartiera mejor entre San Miguel y San Luis Xilotepec (Avelar, Camarillo y Díaz, 2010).

Al morir don Luis de Velasco en 1564, el nuevo virrey Gastón de Peralta, marqués de Falsees, decidió entablar contra ellos la guerra a fuego y sangre. Esta política la continuaron don Martín Enríquez de Almanza, virrey de la Nueva España de 1568 a 1580, y el conde de Coruña, quien gobernó de 1580 a 1585 (Carrillo, 2000). Mediante un ejército organizado, equipado, asalariado, numeroso y con la libertad de esclavizar chichimecas, los hombres blancos intensificaron la lucha armada.

Otra estrategia militar que se puso en vigor fue la construcción de presidios, fuertes militares con tropas acantonadas, en puntos estratégicos. En 1576 las fuerzas virreinales construyeron cerca de San Luis Xilotepec un fuerte llamado Palmar de Vega, lo que hoy se conoce como Mineral de Pozos, el cual se creó con la intención de proteger el camino de la plata de las continuas depredaciones cometidas por los guachichiles y los pames desde mediados de 1570.

Los jesuitas en el desarrollo de San Luis de la Paz y de Pozos

Con la llegada del nuevo virrey Alfonso Manríquez de Villamanrique, en 1585, se da fin a la guerra a fuego y sangre. Esta decisión fue la mas inteligente pues mediante las armas no se pudo vencer a los rebeldes quienes a finales de ese año causaban más daño que nunca (Lara, 1999). El sucesor de Villamanrique, Luis de Velasco hijo, finalmente se logra la paz cuando concede a los jesuitas la tarea de pacificación.

La compañía jesuita no quedó libre de apuros. El provincial jesuita de la Nueva España argumentaba no contar con gente suficiente para realizar esta labor. Recién llegados al país, los jesuitas no eran más de 100 elementos, apenas comenzaban a organizar colegios y no contaban con recursos por ser una misión relativamente nueva, a su vez, no tenían experiencia misionera.

Los jesuitas llegan a la Nueva España en 1572, pero fue hasta 1588 que se dedicaron principalmente a establecer colegios, y es para 1589 que inician su aventura misionera. El sitio que eligieron para su primera misión fue San Luis de la Paz, esto debido a su importancia estratégica; esencialmente, esta zona era el límite del amplio imperio chichimeca; además, ahí transitaba la Ruta de la Plata (López, 1973).

Un protagonista del establecimiento final de la ciudad fue Gonzalo de Tapia, primer misionero y mártir jesuita en México, así como primer párroco. Este personaje, originario de León, España, llegó en 1584 a México sin ser sacerdote; por ello, se le delegó ir al colegio de Pátzcuaro a aprender lenguas indígenas (en mes y medio ya realizaba un sermón en tarasco). A lo largo de su vida logro aprender seis lenguas a la perfección y se ordenó sacerdote en 1585, a los 24 años de edad. Gonzalo era ingenioso, poseía infinitos recursos prácticos, inmensa memoria, carácter de conquistador y generosidad a toda prueba. Era el hombre más indicado para la empresa con los chichimecas (González, 2004).

Al inicio de 1589 se dirigió de Pátzcuaro a Puruándiro, Pénjamo, Irapuato, Guanajuato y San Felipe y entabló gran simpatía con importantes dirigentes chichimecas; además, en menos de 17 días aprendió su lengua. Al llegar a este territorio inició su doctrina en la comunidad de San Luis de la Paz. Poder comunicarse en la lengua de los nativos probablemente sentó de maravilla a los chichimecas. Ello y su trato cordial y afectivo conquistaron su corazón.

En 1590, al seguir su consejo, un grupo de chichimecas fue a la capital de la Nueva España para reunirse con el virrey y celebrar la paz definitiva. Según don Fulgencio Ramírez, este grupo acordó terminar la guerra a cambio de abastecimientos de carne para toda la nación; a su vez, demandó que jamás el virreinato los despojara de sus tierras y que se les absolviera de toda contribución (Avelar, Camarillo y Díaz, 2010). Estas condiciones eran muy ambiciosas, pero el virrey, deseoso de pactar la paz, las concedió.

Dejando atrás los días sangrientos, los españoles centraron su interés en la explotación del rico suelo de Palmar de Vega, que a partir de 1590 pasó a ser Real de Minas. Los soldados españoles sustituyeron su oficio y pasaron a ser mineros, trabajando junto a los indígenas y bajo la guía jesuita. Los jesuitas, una vez instituidos en San Luis de la Paz, fueron misioneros obstinados, excelentes mentores y eficaces dirigentes de las minas, así como de las haciendas de beneficio y las agropecuarias.

Velozmente promovieron la ganadería y la agricultura, a la vez que crearon y fueron dueños de las haciendas de Manzanares, Santa Ana y Lobos, donde se cosechaba maíz, trigo y frijol y se criaba ganado. Las haciendas permanecen hoy en día; además, los jesuitas levantaron acueductos, para lo cual aprovecharon los manantiales que se encontraban entre la Alameda y la Ciénega; en la actualidad aún se consigue admirar sus ruinas. Asimismo, crearon una escuela en la actual esquina suroeste de Mina y Guerrero. El día de hoy es de propiedad privada y se ubican ahí las oficinas del Partido Acción Nacional; además, poseían una residencia de ejercicios espirituales en un predio que ocupaba desde los arcos del Jardín Principal hasta la calle Allende. Hoy el frente es ocupado por el banco Banorte y la parte trasera es una casa particular.

Igualmente, los jesuitas hicieron algunas capillas para evangelizar a los habitantes; con el transcurso del tiempo fueron destruidas varias de ellas, como la Santa Escuela, el Señor de la Columna, la Santísima Trinidad, La Verónica, el Señor del Huerto y La Soledad. Muchas otras desaparecieron sin saber siquiera su ubicación. Diferentes capillas de ese periodo persisten con su tamaño y forma original, como la de San Luisito, Loretito y La Purísima, mientras que algunas otras se convirtieron más adelante en templos, como el Santuario de Guadalupe y la parroquia de La Virgencita (Zavala, 2008).

En Mineral de Pozos, los jesuitas tomaron a su cargo la mina de Santa Brígida y construyeron tres hornos colosales hornos, que aún existen. A su vez, los misioneros de la orden de Jesús enseñaron

la explotación de la plata con el método llamado *patio de beneficio*, creado en la Nueva España por fray Bartolomé de Medina. Este procedimiento consiste en extraer azogue o mercurio. Con la edificación de los hornos jesuitas, la explotación minera llegó a ser la primera fuente de recaudación de la corona española y las minas de Guanajuato, incluidas las de Pozos, fueron valiosos yacimientos (De la Tejera, 2002).

Figura 1. Hornos jesuitas en Mineral de Pozos, Gto. Autor: Carlos Galarza

Fuente: Foto recuperada el 6 marzo de 2016 de
http://traveluis.com/wp-content/uploads/2013/01/3250139207_919703d68c1.jpg

La explotación minera que quedó a cargo de los jesuitas presentó un apogeo cada vez mayor conforme se originaron progresos técnicos: la iglesia llegó a ser la primordial entidad crediticia que apoyaba la minería, cuyo desarrollo consiguió etapas de progreso. Durante la estancia de estos misioneros se trabajaron minas de plata, oro y en menor medida de cobre; además, de este complejo minero se extraía azogue o mercurio, que era sumamente apreciado por ser imprescindible para el proceso de amalgamación del oro y la plata (De la Tejera, 2002). Con el tiempo se localizaron más canteras, por lo cual la importancia de Palmar de Vega empezó a crecer.

El 25 de junio de 1767 se expulsó a los jesuitas de la Nueva España por orden real y en Pozos se tuvieron que frenar labores en las minas de Santa Brígida, Mina Grande, San Juan, la Reforma y Ocampo. El motivo de su expulsión fue el recelo que causaba a los gobiernos católicos de Europa su enorme poder, el cual se fundaba en sus extraordinarias riquezas, conocimientos y admirable administración. Carlos III, rey de España, en un acto de defensa de su reinado, decidió desalojar de su reino a la Compañía de Jesús y, por tanto, de la Nueva España, ya que ellos sólo respetaban la autoridad del papa (Avelar, Camarillo y Díaz, 2010).

Figura 2. Expulsión de los jesuitas de San Luis de la Paz el 26 de julio de 1767

Fuente: Cortesía de la Casa de la Cultura de San Luis de la Paz, Gto

El 26 de julio de 1767 salieron los jesuitas de San Luis de la Paz. Los padres expulsados fueron Manuel Arce, Marcos González, Antonio Agreda, Francisco Miranda, Vicente Sandoval, Nicolás Oseguera y Antonio Calvillo, quienes salieron a escondidas por la madrugada en un carruaje con las cortinas cerradas y bajo una escolta militar: huyeron de esa manera porque entendían que los habitantes los apreciaban mucho y temían ocasionar un bullicio. El objetivo no se cumplió porque la gente, al darse cuenta, se pronunció en contra de su expulsión. Quemaron el edificio del ayuntamiento, amenazaron a funcionarios del gobierno e hicieron destrozos.

Como represalia muchos de ellos fueron desterrados y otros colgados o fusilados. Los fusilamientos se llevaron a cabo en un jagüey (zanja llena de agua) que estaba en la esquina de Hidalgo y Bravo a un costado de la capilla del Señor de la Columna (Avelar, Camarillo y Díaz, 2010). Nadie volvió a tomar agua de ese depósito y el lugar fue objeto de leyendas. A principios del siglo XX, el gobierno lo convirtió en el Jardín Hidalgo.

La bonanza y decadencia de Pozos

Lo que entre los habitantes se conoce como "la bonanza de pozos" es el tiempo histórico de finales del siglo XIX a principios del XX. La mayor riqueza y la fuerte producción minera se logró en ese periodo; a su vez, la población aumentó extraordinariamente, pues diversos testimonios relatan que Pozos llegó a contar con más de 60 000 habitantes. Durante esa época se calcula que el sábado, día de raya, se pagaba a más de 10 000 obreros (De la Tejera, 2002).

El apogeo minero favoreció una gran infraestructura, que se vio materializada con la llegada del ferrocarril, el cual unía la estación La Petaca con la de Rincón (río Laja) y éste con Mineral (1896-1900). Por otro lado, la ciudad gozaba de servicios de energía eléctrica, correo, telégrafo y teléfono. El arribo de la inversión privada favoreció el progreso del mercado, lo que se evidenció con la llegada de una variedad de selectos almacenes: La Fama, El Vesubio, Fábricas de Francia, Fábricas de París y el Palacio de Cristal (De la Tejera, 2002).

En ese momento, la ciudad contaba con siete templos religiosos y se inician las obras para la

construcción del Templo del Señor de los Trabajos, santo patrono de los mineros. Gracias a este apogeo, Pozos fue elevado al rango de ciudad el 26 de octubre de 1897 por el gobernador Joaquín Obregón González y llevó el nombre de Ciudad Porfirio Díaz (Zavala, 2008).

Al celebrarse los 100 años de la Independencia, el presidente de la República, Porfirio Díaz, dispuso que todo el año hubiese festejos, lo cual provocó un gran despilfarro por la diversidad de eventos y actividades. El apogeo económico del porfiriato corresponde al crecimiento de un descontento social y político que concluye con el movimiento revolucionario de 1910. Transcurría 1914 cuando Pozos se alzó en armas en apoyo a Madero y se unió así a la Revolución (Díaz, 1999).

El enorme desequilibrio ocasionado por la Revolución produjo que distintas compañías mineras decidieran cerrar sus instalaciones, ya que a menudo eran embestidas por bandas de asaltantes. De manera coincidente, en 1920 el valor de la plata se estableció con base en el precio internacional, lo que provocó una gran depreciación. Aunado a esto, la mayoría de las minas se azolvaron porque no contaban con la infraestructura adecuada, lo cual conllevó a la suspensión de aquéllas (De la Tejera, 2002).

El segundo periodo del declive inició en 1926, del cual ya no se recobraría: éste fue originado por el movimiento cristero al mando de Antonio Guevara, líder en la Sierra Gorda. Por otra parte, se llevó a cabo una iniciativa política que acrecentaría la crisis vivida en la localidad durante el mandato del gobernador Arroyo. Al declarar la XXXIII Legislatura del estado, confirmada el 10 de octubre de 1928, en su crónica parlamentaría se menciona que los municipios de Pozos y La Luz se suprimen por falta de solvencia económica y son incorporados a San Luis de la Paz y Guanajuato, respectivamente (Lara, 1999).

En 1934 se constituyó el Sindicato Industrial de Trabajadores Metalúrgicos y Similares de la República Mexicana, Sección 35 y en ese año empezó sus trabajos la compañía minera El Carmen (De la Tejera, 2002), la cual en años ulteriores se declaró en quiebra debido a la presión del sindicato para dar paso a la conformación de la cooperativa de mineros metalúrgicos. Ante ello, las compañías mineras se vieron obligadas a ceder su infraestructura como indemnización (De la Tejera, 2002). Se pensó que con esta nueva manera de trabajar se salvaguardaría la fuente de ingresos de los mineros, pero la falta de créditos y equipo de bombeo impidió su progreso.

Intenciones educativas: trabajar con los usuarios

Quienes reconocen el ejercicio de diseño requieren un conjunto de habilidades de comunicación, análisis y síntesis, que permitan distinguir las necesidades y opiniones de los usuarios para la generación de propuestas. Es indispensable que desde la escuela los proyectos se analicen no sólo como conceptos de diseño, sino también como proyectos ejecutables que requieren una gestión y un conocimiento técnico.

En ese sentido, es facultad de las universidades influir en modelos y orientaciones de desarrollo económico, social y cultural que las muestre como legítimas transformadoras sociales y de su entorno. En consecuencia, deben fomentar en los estudiantes competencias de carácter holista para no permanecer en una simple posesión de conocimientos descontextualizados y al margen de la práctica profesional (Barriga, 2006). Por ello, es sustancial que los alumnos participen de forma activa y reflexiva en

acciones propositivas, ligadas al bienestar social.

La puesta en marcha de proyectos de aprendizaje-servicio es una oportunidad para que todos los implicados trabajen juntos a favor de la educación y de la cohesión social. Un joven que se sabe capaz de suscitar cambios en beneficio de su comunidad difícilmente aceptará desempeñar un papel pasivo dentro de la sociedad. El aprendizaje-servicio pretende favorecer al servicio comunitario como acción generadora y transformadora de los problemas sociales y al mismo tiempo promover el desarrollo de competencias de los alumnos en espacios de acción y reflexión.

Las comunidades son fuentes de recursos para el aprendizaje. Participar en procesos en los que los alumnos, docentes y entidades colaboren en función de dar respuesta a las necesidades sociales supone que habrá formación para la comunidad y para el alumnado. Algunas intenciones de tales proyectos son aumentar la conciencia cívica y el compromiso de una sociedad colaborativa y democrática. Dichas acciones están destinadas a movilizar a los alumnos para causar un efecto positivo en su entorno.

La metodología del aprendizaje-servicio implica pertenecer a una comunidad de práctica que genere estrategias de colaboración y afronte a los estudiantes a una situación real, que exija de ellos poner en práctica habilidades, conocimientos y actitudes (Batle, 2011). Asimismo, facilita la interacción entre personas para buscar propuestas y soluciones; también permite colectivamente mejorar la calidad de vida. La intención es integrar a todos los sectores interesados en la búsqueda de soluciones.

Para dicho propósito, el docente debe emplear estrategias de aprendizaje vinculadas con el lugar y la cultura de la que forma parte, lo cual significa resolver metodológicamente el traslado de la necesidad identificada hacia el requerimiento de diseño en el aula.

El objetivo de una experiencia de aprendizaje-servicio es el trabajo de vinculación entre los sectores: universidad, sociedad y otras instituciones –ya sea públicas o privadas– que promuevan cambios significativos entre quien aprende y su contexto; pero también se obtiene en ellos la práctica de principios éticos y valores. Se puede definir como una propuesta pedagógica que reúne procesos de enseñanza-aprendizaje con el servicio comunitario. El objetivo es que los estudiantes aprendan al mismo tiempo que contribuyen a solucionar problemas reales (Eyler y Giles, 2003).

Caso de estudio: rehabilitación de mineral de pozos como alternativas de reactivación económica

La materia taller de arquitectura IA, que se cursa en el séptimo trimestre de la licenciatura en arquitectura, pretende que los estudiantes integren todos los conocimientos y habilidades que han adquirido en las demás materias de la carrera, para elaborar un proyecto que genere alternativas de diseño arquitectónico (UAM, 2005). Además, tiene continuidad con la materia taller de arquitectura IB del octavo trimestre, en la cual los objetivos de aprendizaje son llevar a nivel de anteproyecto a la propuesta conceptual previa al aplicar criterios estructurales y de instalaciones al proyecto.

Dicha materia es adecuada para aprovechar las intenciones educativas, aunadas al enfoque social de la universidad, que como institución pública pretende atender las necesidades de los sectores más desprotegidos. Las experiencias de los estudiantes en estos procesos de formación son enriquecidas por situaciones que les presentan retos y desafíos. Como punto de partida en el abordaje de cualquier proyecto fue necesario plantear preguntas básicas de investigación, como ¿cuál es la historia de Mineral de

Pozos?, ¿por qué está en ese deterioro? y ¿cómo podemos apoyar su desarrollo?

La arquitectura y la ciudad como testigos de la historia ofrecen evidencias para entender y tratar de responder a las preguntas previas, pero también para encontrar en el sitio la pertinencia del designio. Implica plantear para qué, para quiénes y por qué hacer el proyecto. Para ello, los estudiantes deben conocer el sitio, interactuar con la comunidad y conocer a fondo sus costumbres y necesidades. Sólo al conocer el contexto, su historia y costumbres podrán generar proyectos adecuados para la sociedad.

Después de una ardua investigación del sitio, los alumnos realizaron un primer acercamiento con la comunidad de Mineral de Pozos. Luego de diversas charlas con artesanos, agricultores y autoridades, los estudiantes identificaron oportunidades y problemas por resolver; pero a su vez fue importante conocer las opiniones del turismo de Pozos. Ambas consultas fueron un factor determinante para establecer una serie de criterios generales en la propuesta de reactivación económica del lugar, los cuales se expresan a continuación:

Primer criterio: mantener la esencia o encanto del sitio, principal motivo de visita del turismo. No perder la esencia de ubicarte en un verdadero lugar místico, con sus construcciones y escenarios en ruinas. Por tanto, las intervenciones de diseño deben mimetizarse e influir lo menos posible en la imagen urbana.

Segundo criterio: la generación de un proyecto rector cuyo propósito es evitar la pérdida del patrimonio, al fomentar un turismo cultural y eco turístico para la recuperación y sostenibilidad económica. Aquí se establecen los criterios y recomendaciones generales de los cuales se desprenderá la normativa que regula la operatividad del proyecto.

Tercer criterio: hacer partícipe a la comunidad que actualmente habita el sitio. En un proyecto participativo este punto es clave, porque ellos se convierten en los principales promotores y guardianes del patrimonio. Incluir e involucrar a los habitantes permite hacer conciencia de que el beneficio colectivo es mayor que el individual. A su vez, ayuda a fortalecer el sentido de pertenencia e identidad al fomentar que toda la comunidad se involucre y sienta que se le tiene en cuenta.

Cuarto criterio: construir juntos. En algunas localidades del interior de la República Mexicana existe el trabajo comunitario, o sea, prácticas antiguas conocidas como mayordomías, faenas y tequios. El objetivo es comprender que el trabajo colectivo es la mayor fuerza productiva de una comunidad y que es cíclico, porque se heredan el beneficio y el compromiso sobre el resguardo a las futuras generaciones, sin excluir a ningún integrante de su sociedad.

Quinto criterio: la tenencia de la propiedad es impedir que la comunidad venda sus viviendas o predios, sobre todo a extranjeros, para evitar la especulación inmobiliaria. No significa que se excluya de la ciudad a la inversión e iniciativa de las empresas, las cuales podrán participar pero de forma regulada por la misma comunidad. Por ello, se deben otorgar posibilidades de arrendamiento de algunos espacios, con la consigna de conservación de los inmuebles sin que alteren la estructura interna del edificio, así como la imagen urbana.

Estas aproximaciones en la materia taller de arquitectura son para Mineral de Pozos un primer paso ante un gran desafío en la búsqueda de alternativas viables para la localidad. Queda pendiente mucho trabajo por delante, como el plan de desarrollo urbano, el plano de salvaguarda del centro histórico, el plan de usos de suelo y el plan de rutas de transporte público, entre otros, que integren el

verdadero proyecto de reactivación económica. No obstante, además del aprendizaje, para los estudiantes y su asesor es una oportunidad única para participar al servicio de la comunidad.

Indudablemente, la imagen urbana, la restauración y los proyectos productivos son acciones complejas que deben estar incluidas en todo proyecto de reactivación económica que se pretende ejecutar. No obstante, el patrimonio más importante a conservar es la identidad de la sociedad, su entorno natural y sus valores, los cuales dan sentido de pertenencia a la comunidad.

La reactivación económica como fin último no es el objetivo, pues la idea de progreso económico puede tener el mal entendido de que todo lo que Mineral de Pozos representa es retroceso, por lo cual se debe cambiar. En diversas comunidades del interior del país se han tenido experiencias contraproducentes, acelerando aún más el deterioro y destrucción de los centros históricos.

Conclusiones

Como profesores de formación superior es primordial entender que se trabaja con el fin de mejorar el acceso a los derechos sociales, económicos y culturales de los estudiantes; a su vez, se deben favorecer los entornos de inclusión e igualdad social. Es forzoso ofrecer una formación que incluya no sólo los habituales enfoques pedagógicos lineales y reproductivos, sino también aquellos que orienten al alumno a una verdadera reflexión y atinada ejecución práctica.

Al incluir la realidad a lo académico, se transmiten en los alumnos tanto conocimientos y habilidades como actitudes. Se les forma como ciudadanos competentes y solidarios. Dichos propósitos educativos y sociales fortalecen a la ciudadanía y a la comunidad, los alumnos aprenden cómo ser competentes, además de útiles a los demás. Al enfrentarlos al mundo real, se reta su capacidad creativa y emprendedora en la resolución de problemas. Por ello, tales proyectos poseen una orientación educativa y asumen una perspectiva filosófica inspirada en la ética y en el compromiso que adquiere cada individuo con sus semejantes. Esa ética –indispensable en el siglo XXI– concibe al hombre como un ser social comprometido con el progreso y la superación y llamado por vocación a buscar tanto la verdad como el bien común.

El diseño participativo es complicado y demanda empeño y dedicación de todos los implicados. No obstante, plantear y ejecutar modelos innovadores de aprendizaje, que consigan fortalecer los resultados académicos de los estudiantes y al mismo tiempo favorezcan las condiciones de vida de las personas es justificable en todos los sentidos.

Tales proyectos son también una intención educativa a favor del desarrollo y la cohesión ciudadana. Las intenciones de este enfoque son no sólo pedagógicas. A partir de acciones locales se pretende relacionar el aprendizaje de conceptos, competencias y habilidades del marco curricular y responder a las necesidades sociales a partir de servicios a la comunidad.

Referencias bibliográficas

Aguirre, J. y Hernández, J. 2010. *San Felipe: Crisol de la Independencia*. Colección Monografías Municipales de Guanajuato. Guanajuato, México: Guanajuato Gobierno del Estado.

Avelar, V., Camarillo, L. y Díaz, L. 2010. *Sierra Gorda, municipios de Victoria, Tierra Blanca, Atarjea y Santa Catarina,* Guanajuato, México: Dávalos Hermanos.

Batlle, R. 2011. "¿De qué hablamos cuando hablamos de aprendizaje-servicio?", *Revista Crític*a, 972, 6.

Barriga, F. 2006. *Enseñanza situada, vínculo entre la escuela y la vida*, México: McGraw-Hill Interamericana.

Carrillo, A. 2000. *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531- 1585, derecho y política en la Nueva España,* Michoacán, México: El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán.

De la Tejera L. Sd. 2002. "Fundación del Mineral de Pozos, 450 años de San Luis de la Paz, Guanajuato", *El Heraldo de San Luis*, sp.

Díaz, L. 1999. *Dos alcaldías durante la Colonia en el territorio guanajuatense. Centro, textos de historia guanajuatense*, Universidad de Guanajuato, Centro de Investigaciones Humanísticas, vol. (1), 45-60.

Esparza, V. 2000. *Chichimecas: Antiguos Pobladores de la Regíon,* en: Conciencia, Año 1, Número 3, Noviembre 2000, http://www.geocities.com/revista_conciencia/chichimecas.html

Eyler, J. y Giles, D. 2003. *Where's the Learning in Service-Learning*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers.

González, P. 2004. *Geografía local del estado de Guanajuato*, Guanajuato, México: Ediciones La Rana.

Lara, J. 1999. *El hombre prehispánico en la geografía de Guanajuato. Centro, textos de historia guanajuatense,* Universidad de Guanajuato, Centro de Investigaciones Humanísticas, vol. (1), 25-32.

López, R. 1973. *El obispado de Michoacán en el siglo XVII,* Morelia, Michoacán, México: Fimax, Publicistas.

Martínez de C. 2005. *Lineamientos estratégicos de gestión tecnológica en el proceso de vinculación universidad-sector productivo*. Maracaibo, Venezuela: Editorial EDILUZ

Reyes, J. 2008. Chichimecas de San Luís de la Paz... (en línea). Recuperado el 19 de Septiembre de 2015 de http://www.comunicantropo.com/chichimecas/chichimecas_de_San_Luis_de_la_Paz/Chichimecas_de_San_Luis_de_la_Paz%3A_Una_historia_de_la_historia.html

Zavala, J. 2008. *San Luis de la Paz y los jesuitas en la Sierra Gorda*... (en línea). Recuperado el 6 de marzo de 2016 de http://eloficiodehistoriar.com.mx/autor/



SIMPOSIO XII

Discusión de avances y experiencias de Investigación: Problemas, Fuentes y Métodos en torno a los espacios misionales y su vinculación con la construcción de la sociedad cristiano-guaraní

Coordinador:
Darko Sustersic *(CONICET- UBA)*

MARÍA PATRICIA MARIÑO
Facultad de Arquitectura y Urbanismo - UNNE
pmarinno@hotmail.com

PERMANENCIA DEL MENSAJE FRANCISCANO EN LOS BIENES ARTÍSTICOS DEL CONJUNTO FRANCISCANO DE CORRIENTES. CONSIDERACIONES PARA LA CONSERVACIÓN DEL ARTE SACRO

Resumen
Se aborda el patrimonio artístico de la Orden de Frailes Menores en Corrientes, con el objetivo de explorar en su configuración estética como resultante de la confluencia de dos dimensiones del arte sacro: la misional, social y moral, y por otro, la posible influencia de las diferentes corrientes estéticas. Se intenta acentuar la relación estética y simbólica del mensaje franciscano. Esto evidencia el efecto del arte sacro en la sociedad que lo dio origen y en las que la sucedieron hasta la actualidad. Desde mediados del siglo XIX, Corrientes se vio inmersa en diversas corrientes estéticas y políticas culturales que devinieron en la circulación de las imágenes hacia ámbitos diferentes a los esperados en su origen, y con la incorporación de otras que representa hoy una pastoral que amplía los exclusivos ideales franciscanos.
La identificación de imágenes representativas del arte sacro franciscano, su problematización y definición del estado actual espera contribuir a su conservación en el contexto sacro, frente a las transformaciones propias de la comunidad franciscana y la sociedad.

Introducción

Testimonios de la acción misionera de los franciscanos se encuentra, en el convento franciscano de Corrientes, un patrimonio artístico que evoca una historia de más de cuatro siglos.

En el corazón del centro histórico de la ciudad de Corrientes, se encuentra el conjunto de Convento e Iglesia San Francisco Solano, desde el año 1598, consagrado en sus orígenes a San Antonio de Padua. El conjunto abarca la casi totalidad de una manzana, en la que se encuentran distintas unidades edilicias vinculadas funcional y estéticamente con el templo y convento, que gozan de una destacada calidad ambiental por su parque y cercanía al río Paraná.

El convento San Antonio de Padua fue de gran relevancia en el área guaranítica ya que constituyó un centro de irradiación misional, dada su localización en un área geográfica estratégica, en el esquema geopolítico y puerto de escala entre Asunción y Buenos Aires.

San Francisco ha marcado profundamente el urbanismo correntino, determinado su paisaje construido e impregnado el imaginario colectivo de sus habitantes y sus visitantes.

La protección del patrimonio franciscano en Corrientes tomó estado provincial en 1942 y nacional en 1951, cuando templo y convento, importantes testimonios de nuestra historia y arquitectura, fueron declarados Monumento Histórico Nacional, por Decreto Nacional Nº 17582/51 que solo mencionaba al convento como objeto en cuestión, aunque incluyó en la documentación al templo, por ser éste de carácter conventual[1].

Hacia mediados del siglo XIX, el templo conventual se encontraba en estado ruinoso y se encomendó al Arq. Nicolás Grosso el proyecto para un nuevo edificio con una localización y orientación distinta, pero siempre dentro de la misma manzana. La construcción del templo San Francisco Solano,

1 El templo tuvo carácter conventual desde la fundación del Convento hasta el año 1953, en que fue establecido como Parroquia.

se debe a la iniciativa de Fray Nepomuceno Alegre y continuada por José Luciano Chapo. Este contó con la colaboración de la comunidad correntina y el gobierno que donó un campo y varios terrenos. [2]

La actual Iglesia, a diferencia del convento, ejemplar de la arquitectura colonial de la región guaranítica, responde a los lineamientos del neorrenacimiento italiano, pero incorporó también la espacialidad y teatralidad barroca al reproducir la idea de atrio "abrazado por galerías" de la Basílica de San Pedro, en Roma.

La obra de construcción del nuevo templo, iniciada en 1860 dejó sus huellas en la imagen del convento. Elementos de la antigua capilla, pueden observarse en el nuevo templo. Es decir, templo y convento se complementan en aspectos como localización, sistemas y elementos constructivos.

El conjunto franciscano y, especialmente, el templo están plenos de elementos de valor histórico, cultural y simbólico, referidos al franciscanismo y a la doctrina de la iglesia. Estos se visualizan en la decoración muraria, perdida progresivamente en las operaciones de puesta en valor de mediados y fines del siglo XX, en los cambios de mobiliario e inserción de nuevas imágenes.

Las distintas intervenciones de la arquitectura y ornamentación del templo, denotan un desconocimiento e indiferencia respecto a su naturaleza, desde los distintos ámbitos de la comunidad. Esto está documentado a través de las memorias de las distintas comisiones que en su afán de renovación y participación en la construcción de la iglesia, incorporan nuevos elementos ajenos a la idea primigenia.

Tanto en pinturas murales como mobiliario, iconografía e iluminación que la destaca, se observa la superposición de sentidos y significados, se distorsiona la percepción y el mensaje propio del franciscanismo. El pasado tiene un sentido, pero hay que buscarlo. El arte desempeña una misión fundamental, por cuanto con el lenguaje y la escritura constituyen el medio habitual de la comunicación entre los hombres.

Es ocupación primordial del arte la producción de imágenes. A través de ellas se produce el intercambio de ideas, el desarrollo de las prácticas religiosas, el despliegue del ocio, sin perjuicio de que sea empleado por el poder político como un mecanismo de sometimiento.

La consideración de una figura del pasado plantea dos dimensiones: identificación y significado. Las imágenes al poseer sus peculiaridades ofrecen en la misma configuración los elementos que se prestan al reconocimiento. Entre la configuración y el significado hay elementos de correspondencia, hasta el punto de que una imagen pueda ser deducida en función de lo que sabemos de ella.

Estado de la cuestión

Las imágenes, que completan el mensaje y la memoria franciscana, en algunos casos son afectadas con falsas restauraciones, que distorsionan las cualidades de las mismas, y borran la pátina del tiempo. En otros, son reemplazadas por nuevas o bien se ven acompañadas de nuevas, que no respetan los criterios compositivos de los altares ni del espacio para el que fueron creadas.

Lo antedicho expresa la necesidad de rever los conceptos referidos a la conservación, restauración y estética, teniendo en cuenta la trascendencia fundamental de los mismos por tratarse de objetos que componen el ambiente litúrgico.

2 Gómez, H. 1942. "Monumentos y Lugares Históricos de Corrientes." Imprenta de la Pcia. de Corrientes. Corrientes.

La preocupación estética desde el ámbito religioso se dió en Europa, a partir de la destrucción del patrimonio sacro, en su naturaleza tangible e intangible, consecuencia de la primera y segunda guerra mundial. Surgieron filósofos y teólogos que tratan esta problemática como Romano Guardini y Rudolf Schwarz centrada en la preocupación por el aspecto estético de la Iglesia, ligado a la tarea de renovación, reconstrucción y construcción de nuevos templos.

Schwarz intentó hablar de tradición, de búsqueda no esquemáticamente imitativa de *las cosas* del pasado, sino de algo capaz de aglutinar *partes de cosas* o *tipos;* una tradición en la cual «la vida ejemplar es, con certeza y en última instancia, el único canon fecundo». Con un lenguaje elevado, por el nivel de abstracción al que conduce y por el continuo retorno desde extremos opuestos por su significado, él introducía en el tema una tensión extrema entre arquitectura y vida, entre la iglesia-monumento y la liturgia, señalando coincidencias y diferencias en varios niveles.

Couturier, religioso dominico, detectó un debilitamiento espiritual que emergió de la problemática de la pobreza artística difundida también en la Iglesia, razón por la que sostenía que es preciso pensar, sentir, ver el arte sacro que identificaba como el punto donde la crisis contemporánea se muestra en toda su evidencia. Definió como factor fundamental para la existencia del arte sacro una actitud esencial del hombre ante la realidad sacra. A esta actitud religiosa como tal se la encuentra no esencialmente, pero en estado más eficaz, artístico, en la mentalidad de los pueblos más primitivos (...) ya que el sentimiento religioso penetra sin obstáculos en todos los sentidos del hombre, como psicología creadora. Las almas sencillas son, por definición, almas *únicas*, en las que las facultades no trabajan cada una por su propia cuenta, sino que cada una lo hace en toda su integridad a través del hombre, que se compromete por entero en la acción de cada una de sus facultades. Este es el estado ideal de la creación artística, es el estado ideal de la vida religiosa y de la creación religiosa".

En el sentido promovido por Couturier se realizan algunas intervenciones en edificios de carácter religioso como las pinturas murales que Orozco crea en 1938 en el Hospicio Cabañas, en Guadalajara, obra del Arquitecto Manuel Tolsá iniciada en 1796 (Cruz, Landucci Lerdo de Tejada, 2001).

Guardini, observó que en la liturgia se aunaban y potenciaban todas las formas de realidad del ser humano: el corpóreo y el espiritual, el expresivo y el simbólico, el personal y el comunitario (López Quintás, 2009). Este punto de vista lo guio a descubrir el sentido profundo de los "signos sagrados". Buscó el sentido simbólico del cirio y la luz, el incienso y el altar, el ámbito sacro del templo y el tañido de las campanas..., así como el valor expresivo de atravesar una puerta, inclinarse, guardar silencio y hablar, ponerse en pie, subir las gradas del altar, en síntesis la búsqueda del simbolismo en el ámbito religioso.

Operó en todos los religiosos, la esencia del tema *princeps*, la centralidad *espacialmente concentradora* del altar en la celebración litúrgica. La cuestión *princeps* más en clave simbólica que geométrica o arqueológica, cuestión además que continuaba la orientación axial y procesional, que guia al fiel desde el umbral de la iglesia hasta el altar, rememora —ahora trasladado desde la dimensión cósmica a la experiencia psicológica de la orientación hacia el este— al sol que surge, Cristo.

Si bien el caso del Templo San Francisco Solano, no implica una reconstrucción o bien la construcción de nuevos elementos litúrgicos, expresivos, o decorativos, es fundamental la visión de estos estetas religiosos, para la comprensión del valor simbólico de los componentes.

Marco teórico

El pasado tiene un sentido, pero hay que buscarlo. El arte desempeña una misión fundamental, por cuanto con el lenguaje y la escritura constituyen el medio habitual de la comunicación entre los hombres.

Es ocupación primordial del arte la producción de imágenes. A través de ellas se produce el intercambio de ideas, el desarrollo de las prácticas religiosas, el despliegue del ocio, sin perjuicio de que sea empleado por el poder político como un mecanismo de sometimiento.

La consideración de una figura del pasado plantea dos dimensiones: identificación y significado. Las imágenes al poseer sus peculiaridades ofrecen en la misma configuración los elementos que se prestan al reconocimiento. Aunque, entre la configuración y el significado hay elementos de correspondencia, hasta el punto de que una imagen pueda ser deducida en función de lo que sabemos de ella.

El Patrimonio constituye un documento clave en nuestra memoria histórica, en consecuencia clave en la capacidad de construcción de nuestra cultura, en la medida que nos posibilita verificar, progresivamente, las actitudes; comportamientos y valores implícitos o adjudicados de la producción cultural a través del tiempo.

Icomos, en sus Principios para la preservación y la Conservación- Restauración de pinturas murales (2003) establece que las pinturas murales son una parte integral del edificio o de la estructura, y en consecuencia su conservación debe planificarse al mismo tiempo que la estructura del objeto arquitectónico y su naturaleza.

La Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial, UNESCO 2003**,** define la importancia que reviste el patrimonio cultural inmaterial, crisol de la diversidad cultural y garante del desarrollo sostenible, como se destaca en la Recomendación de la UNESCO sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular de 1989, así como en la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural de 2001 y en la Declaración de Estambul de 2002, aprobada por la Tercera Mesa Redonda.

La estética vanguardista presenta hoy una seria problemática para la conservación del patrimonio religioso. Hoy *"el exhibicionismo" típico de las producciones artísticas: su vinculación de los espacios del arte y de la calle, "la integración del arte en la praxis de la vida" tiende a tomar la forma de un "mostrar la ruptura iconoclasta de los límites físicos e ideológicos y de la organización interior de este espacio..."* (Ladagga y Reinaldo , 2006).

Dimensión artística del espacio religioso.

» Ornamentación

La ambientación interior de los espacios religiosos era complementada con la utilización de imágenes de un valor simbólico, esencial en la labor evangelizadora. Las obras de arte sacro, eran muy variadas: reproducciones sobre láminas de papel de origen europeo, tallas en madera policromada, imágenes de vestir; cruces. *La elección de los temas religiosos representados por las distintas obras de arte, albergadas en el interior de las iglesias, no es un elemento casual. Reflejan una ideología imperante en la orden, que intentó generar una permanente y profunda labor pedagógica sobre los valores, normas morales y conductas de quienes asistían al templo.*

Los templos franciscanos, difundieron en mayor medida aquellas imágenes dedicadas al culto

crístico, en primer lugar; al culto mariano y a los santos franciscanos. Las representaciones de la Glorificación de Cristo son cuantiosas y se basan en cinco grandes temas, que recorren una parte del año litúrgico, concentradas en pocas fechas, y son: el descendimiento de Cristo al limbo, para redimir a los justos anteriores a su venida, la Resurrección, tema central de la vida cristiana, las diferentes apariciones, como demostración de su cuerpo glorioso, resucitado, y la Ascensión a los cielos, la Venida del Espíritu Santo, Pentecostés, a la que hay que añadir la fiesta de la Santísima Trinidad y el Corpus Christi.

La devoción por la Virgen María, es posible observar en el templo y convento San Francisco de Asís en sus representaciones de bulto y de vestir, muestran escenas de su vida para ejercer la labor catequética. El poder de la imagen ejerce una función didáctica esencial: la Inmaculada Concepción de María, símbolo de la castidad femenina. Culto más generalizado, ya que representa el dogma de la Iglesia Católica, promocionado por los franciscanos.

Representaciones de la Inmaculada Concepción de María son las más veneradas en el templo San Francisco Solano y una de ellas, del siglo XVIII, atribuida a las Misiones Jesuíticas, se encuentra en la calle central del altar mayor. Es una imagen de bulto, de madera policromada, que en la mirada de la Virgen María aún posee el hieratismo propio de las primeras imágenes.

Otra de las representaciones de la Inmaculada Concepción de María es una imagen de vestir de madera policromada, con pelo natural, utilizada para las procesiones y festividades especiales, cuyo origen se atribuye al Virreinato del Alto Perú (Goris y Barbieri, 1988).

La Purísima Concepción de María, culto que otorga santidad a Joaquín y Ana, es un hecho expresado en el altar de Santa Ana y la Virgen Niña, de 1875, aunque más elocuente fue su materialización en la Capilla Santa Ana de los Guácaras, antigua doctrina franciscana del siglo XVII.

Toma fuerza el culto mariano de la mano de otras advocaciones como la Virgen Dolorosa, imagen de vestir del siglo XIX, la Virgen Misericordiosa, el inmaculado corazón de María. Estas últimas imágenes de bulto de yeso son de tres cuartos de la escala natural, y están fechadas a fines del siglo XIX y principios de siglo XX.

Quizás en virtud de la herencia de bienes jesuitas al momento de su expulsión, se encuentra una imagen de la Virgen de la Inmaculada Concepción, que se podría analogar a la imagen de la Inmaculada creada por Brasanelli para la Misión Franciscana de San Roque (Sustersic, 2010). Esta es de tres cuatros de la escala natural, de bulto, de madera policromada, cuyo origen se dio en el siglo XVIII, en las Misiones Jesuíticas Guaraníes, y muestra los rasgos típicos de una estética que resaltó la exaltación del espíritu en la mirada dirigida a lo alto, tan propia de las imágenes europeas.

A la expulsión de los Jesuitas, los franciscanos solicitaron la aplicación de la antigua escuela de la Compañía de Jesús, a su Convento Seráfico[3] y años más tarde, el traslado de los materiales de la Capilla Jesuítica, para su templo. Hablan de materiales cocidos útiles, y también de ornamentos[4], lo que implica la posible existencia de ciertas imágenes y de algunos componentes constructivos de los jesuitas en el Convento Franciscano.

Tomad vuestros cuerpos y cargad con su santa cruz / y seguid hasta el fin sus santísimos pre-

3 AGN. Libro II. Corrientes. Año 1789. Carta al Virrey, de Joseph Luciano Rolón.

4 AGN. Temporalidades. Legajo Nº 15. 1793. Carta al Virrey de Arredondo de Fr. Joseph Bena y Juan García de Cossio, Síndico del Convento Franciscano.

ceptos (cf. Lc 14,27; l Pe 2,21). -Tiemble la tierra entera en su presencia; / decid entre las gentes que el Señor reinó desde el madero (Sal 95,9 - 10) San Francisco de Asís."

El culto Crístico, reconoce varias advocaciones, como la de Jesús Nazareno, el Ecce Homo Y Jesús crucificado. Esta última es la más generalizada, ya que lo que se buscaba era poner énfasis en la pasión de Cristo, y muestra diferencias expresivas en sus gestos según los periodos a los cuales pertenece.

La especial devoción del Cristo en la Cruz, tuvo origen en el significado que San Buenaventura da a San Francisco de Asís *"Francisco que era "nuntius Christi" y también como "signifer Christi" (porta-bandera de Cristo)".*

La representación de Cristo en la Cruz se remonta al siglo XII, devenida de la tradición Oriental con gran influencia en Italia y desde allí al Norte de Europa, aunque su difusión se dio en el siglo XIV, con un carácter contemplativo. La tradición del siglo XIII fue la de presentar los hechos de Cristo reconocidos como dogmas (Denoel, 2004).

En uno de los pilares, frente al púlpito, se encuentra una representación a escala natural, de Cristo en la Cruz, típica de fines del siglo XIX, con imagen de yeso, sobre cruz de madera que denota el uso de tecnología acorde al período, visible en el modo de corte de la madera. Aquí se materializa el carácter contemplativo de las imágenes, propio del siglo XIV.

Diversos Cristos en la cruz, es posible encontrar en el templo, y convento. Preside el altar, una reproducción de la Cruz de San Damián. A fines de los años 90 del último siglo, ésta reemplazó a la cruz de madera con talla en marfil, atribuida al Virreinato del Alto Perú (Barbieri, 1988).

En la sacristía un cristo crucificado se yergue en una representación de madera policromada, lamentablemente distorsionada con supuestas restauraciones modernas. Este posee la escala propia de las representaciones de los guaraníes, y la presencia dramática de los estigmas, que la ubican en el siglo XVIII, probablemente de las misiones franciscanas.

Actualmente otras representaciones crísticas del siglo XVII y XVIII, originarias del convento de La Merced, encontraron cabida en el convento franciscano. En ellas se asumen las características propias de un arte sincrético que en las miradas de Jesús, reflejan el ser de los nativos, y en su cuerpo el dolor sabiamente comprendido en los detalles de los estigmas y la musculatura.

Los santos fueron una pieza fundamental, esencial en la tarea predicativa, ya que ellos transmitieron valores de la Orden Franciscana, como San Francisco de Asís, San Roque, San Antonio de Padua, Santo Domingo Guzmán. Simbolizan haber resistido a las tentaciones terrenales, en virtud de perseguir las enseñanzas franciscanas.

Hoy se encuentran nuevas imágenes, algunas vinculadas con la tradición franciscana, como la de San Pío de Pietrelcina, o bien con el santoral cristiano como San Expedito, patrono de los jóvenes estudiantes o de las causas urgentes. Este último es un símbolo de nuestros tiempos, en la búsqueda de la inmediatez, y también en el intento de acercar desde la Iglesia Católica, elementos próximos a la realidad cotidiana.

La aparición de pinturas murales en Corrientes tiene lugar a fines del siglo XIX, en obras de gran relevancia urbana construidas a mediados y fines de siglo, como la Iglesia Catedral Ntra. Sra. del Rosario (1856), cuya cúpula y bóvedas de aristas laterales están decoradas, el templo Ntra. Sra. de la Merced (1895) bellamente pintado por el artista plástico Pascarelli en las primeras décadas del siglo

XX, la Iglesia de la Cruz de los Milagros (1898) con decoración simil mármol al estilo toscano sobre los pilares, el templo San Francisco Solano (1861) y el Club Social El eclecticismo arquitectónico fue preeminente en las dos primeras décadas del siglo XX en nuestro medio con una variedad de estilos, con mayor influencia de Francia, y en menor medida por Italia, Inglaterra y Alemania.

El artista plástico Adolfo Mörs, originario de Livorna, egresado de la Academia de Diseños Figurativos de Livorna y de la Academia de Bellas Artes de Florencia en 1890, llegó a la Argentina en el año 1894. Pertenecía al grupo de artistas italianos que se encolumnan dentro de los lineamientos del proyecto de la Generación del 80, con una fuerte formación académica, reflejada en el estilo que escogió para sus obras integradas a edificios de corte academicista.

El estilo de la obra de Mörs en el templo san Francisco Solano (aproximadamente entre 1905 y 1910), y en el Club Social (1920), es barroco, visible en el manejo de las formas voluptuosas, donde el color y la luz son quienes las definieron al protagonizar la formación de la imagen.

Existen en la obra rasgos de exuberancia, artificio, contraste (luz y sombra), belleza, ilusión, tensión dramática, dinamismo, exageración, distorsión, características propias del *barroco*, subordinado a los movimientos estéticos al clasicismo, impuesto como paradigma del arte occidental.

Actualmente solo queda una obra mural de Mörs, de acceso público, la decoración del sector de bóveda de cañón corrido que cubre el presbiterio del Templo San Francisco Solano de la ciudad de Corrientes. Los óvalos pintados para el Club Social, en la modalidad de panneaux, pintados al óleo para ser colocados en los cielorrasos se encuentran en las residencias de los descendientes del artista (Claver, 1934).

Cabe destacar al hablar de las pinturas murales de San Francisco Solano, que se intervinieron en tres períodos: el primero a principios de siglo XIX, con la decoración del presbiterio a mano de Mörs, el segundo en 1905[5] decora la bóveda de cañón corrido que cubre la nave central, pilares y un tercero en 1938, cuando se redecoraron las bóvedas de aristas de las naves laterales correspondientes a los nuevos altares instituidos.

En los archivos del Convento San Francisco de Buenos Aires, se encontró un presupuesto fechado el 9 de junio de 1905, donde constan la técnica de pintura y el diseño artístico esperado: fondo claro con estrellas tipo bizantino para el motivo decorativo que se aplicaría a la nave central. Allí se señala también la existencia de los ornatos en relieve que revestían los arcos de la bóveda central, en estilo gótico y para destacarlos, la utilización de polvo de oro y plata.

Las imágenes que Adolfo Mörs representó en el presbiterio del templo San Francisco Solano, simbolizan los dogmas de la iglesia Católica, y constituyen la centralidad de la espiritualidad franciscana: la Ascensión de Jesús a los Cielos y la Asunción de la Santísima Virgen María.

La Ascensión[6] es la última de las apariciones, independiente de la Resurrección y dogma de fe para los creyentes. Las fuentes doctrinales se encuentran en el Evangelio de San Lucas, Lc, 24, 50-53; y en los hechos de los Apóstoles, Hc 1, 9-12.

En la obra de Mörs se representa a Cristo de cuerpo entero, glorioso, como en la Transfigura-

5 ARCHIVO FRANCISCANO DE LA PROVINCIA DE LA ASUNCION. Convento San Francisco de Buenos Aires. 1905. solo consta la obra a realizarse pero no el autor.

6 La Ascensión aparece como iconografía en el siglo IV, con dos representaciones, una en la que Cristo es elevado al cielo por los ángeles, y otra, elevándose y encontrando la mano de Dios Padre, que lo eleva desde la nube.

ción, al igual que en el Renacimiento cuando se retomó la representación de la figura completa.

En los siglos XVII y XVIII, el tema de la Ascensión queda en segundo plano ante el tema mariano de la Asunción de la Virgen. El ejemplo más contundente de esta transformación iconográfica fue la obra de Tiziano, un gran retablo de altar, pintado en 1518 para un convento veneciano.

La representación de la Ascensión, tiene otra connotación simbólica en el caso particular de los franciscanos en Corrientes ya que pertenecían a la Provincia Franciscana de la Asunción de la Santísima Virgen María, otro motivo para esta elección icónica.

A partir de las entrevistas realizadas a los distintos Guardianes del Convento San Francisco, se supo que las pinturas de Adolfo Mors, ya tenían un destino diferente al resguardo de nuevas expresiones, no a favor de su valor sino al contrario, restándole importancia con la incorporación de noveles imágenes.

Las imágenes que Mörs representó en el presbiterio del templo San Francisco Solano, simbolizan los dogmas de la iglesia Católica, y constituyen la centralidad de la espiritualidad franciscana: la Ascensión de Jesús a los Cielos y la Asunción de la Santísima Virgen María.

En la década del 50´ la Provincia Franciscana de la Asunción, encargó al artista plástico Juan Carlos Pallarols Cuni, la realización de pinturas al óleo sobre telas para decorar las bóvedas de cañón corrido que cubre el sector del presbiterio. Fue una representación que incluyó a los santos que transmitieron los valores del franciscanismo reunidos en un mismo espacio, tratados con una estética propia del renacimiento.

La contratación de Pallarols Cuni para la confección de las pinturas que se previó instalar sobre las bóvedas, es posterior a los estudios realizados por el Arq. Nadal Mora, miembro de la Comisión Nacional de Monumentos, Museos y Lugares Históricos de la Argentina, quien en 1952 realizó un registro arquitectónico para la restauración del templo y Convento San Antonio de Padua, que retomó una franca imagen colonial, conforme a los cánones de la época. Según puede observarse en muchas intervenciones dadas en Monumentos Históricos Nacionales de los años 40 y 50, se intentaba recrear el momento fundacional de los edificios, no solo a través del tratamiento espacial, sino estético y simbólico.

Coincidentemente con el plan de recubrir la bóveda del presbiterio con los lienzos pintados, tenemos el antecedente del Templo Franciscano de Cuzco, del siglo XVII, también tratado del mismo modo en el siglo XVIII, y con una representación de la vida de San Francisco de Asís.

Se puede observar en el salón Fray Mamerto Esquiú del Convento San Francisco de Asís, la composición principal, donde el centro perspectívico es San Francisco de Asís, rodeado de los santos que siguieron sus enseñanza. Otras imágenes de ángeles, concluidas se encuentran decorando los muros laterales del presbiterio y otras la sacristía.

El fallecimiento de Pallarols Cuni dejó inconclusa su obra de recubrimiento de las bóvedas, lo que permitió la supervivencia de la obra de Mors. Puede apreciarse en las telas esbozadas con distintos ángeles y ornatos, que restan pintar. Estos se resguardan en la sala Fray Mamerto Esquiú.

El espacio exterior del templo San Francisco Solano presenta en su atrio dos esculturas que representan a figuras franciscanas de gran trascendencia en Corrientes y el área Guaranítica, por su labor evangelizadora y educativa, ellos son Fray Luis Bolaños y Fray José de la Quintana.

Fray Luis Bolaños, quien arriba a Perú en el siglo XVI, y desde allí se encomienda a la misión de evangelización del Paraguay, se destaca en la obra misional del área guaranítica. Allí descolló por su

método y labor metódica de realizar la primera traducción de libros de Catecismo y Misa al guaraní, que constituyó la primera acción de escritura de la lengua guaraní, hasta el momento de tipo oral.

Fray José de la Quintana, fraile originario de Vizcaya, dedica cincuenta y siete años de su vida a la labor educativa de los niños correntinos, desde la Escuela de Primeras Letras que funciona en el Convento San Antonio de Padua (hoy San Francisco de Asís).

La valoración de la figura del maestro correntino, data del año 1917, según lo indican las actas de la "Comisión Pro- Monumento a Fray José de la Quintana, quien falleció en 1862 y fue sepultado en la nave central, frente al Altar Mayor de la Iglesia San Antonio de Padua.

En el año 1917, según consta en acta, se desenterraron los restos de Fray José de la Quintana, los que fueron depositados en una urna, provisoria, hasta la donación de una urna de mayor valor estético, donada por Eulogio Ortiz. Se concretó la construcción del monumento, con su correspondiente estatua, recién en 1919 y se situó en el atrio del templo San Francisco Solano.

La erección del monumento, con una escultura de escala natural fundida en bronce fue un suceso de gran trascendencia, ya que para la concreción del mismo, se produjeron constantes reuniones de comisión, la que realizó destacables gestiones para reunir los fondos, como así también para realizar las acciones de difusión, ya que según actas se imprimieron 2500 folletos conmemorativos[7].

En el año 1939, se levantó un monumento a Fray Luis Bolaños, en esta ocasión esculpido en mármol de carrara, y se utilizó el mismo tipo constructivo que para el de Fr. José de la Quintana.

A diferencia del anterior que resguarda un osario en su pedestal, éste es solo conmemorativo, ya que los restos de Bolaños descansan en el Templo San Francisco Solano de la ciudad de Buenos Aires, donde además posee un monumento escultórico. También posee un recordatorio en el templo San Francisco Solano de la ciudad de Asunción, por la labor fundamental que realizó en pro de la evangelización del Paraguay, y la impronta legada a su cultura.

» Mobiliario

La ornamentación y mobiliario, responden a diversos orígenes, ya que en época de su reciente construcción se diseñaron los altares, algunos de los cuales se reemplazaron en 1895, según los nuevos dictámenes artísticos. Es así como se puede apreciar altares de estilo italianizante manierista o neobarrocos de madera estofada, otros góticos de madera lustrada, y los más contemporáneos de estilo manierista, en mármol y ónix.

En correspondencia con inventario del año 1939[8], se puede apreciar hoy:

Nave lateral derecha

1. Altar de la Virgen del Perpetuo Socorro, compuesto por retablo y mesa de madera, con cuadro de la Virgen del Perpetuo Socorro, hasta la fecha del inventario adornado con perlas naturales y protegido con vidrio, hoy no cuenta con ninguno de los dos. En las calles del mismo altar, se observan imágenes de bulto de yeso, de San Alfonso de Ligorio y San Gerardo de Mallea de tamaño mediano, coronan los extremos, dos querubines de yeso. La iluminación

7 ARCHIVO DEL CONVENTO SAN FRANCISCO DE ASÍS. (1917) Comisión Pro- Monumento de Fray José de la Quintana.

8 ARCHIVO DEL CONVENTO SAN FRANCISCO SOLANO DE BUENOS AIRES. Fondo Corrientes.

está dada por ángeles porta- lámparas con mecheros de bronce de diez focos y el cuadro se corona con cuatro focos pequeños.

2. Altar de San Buenaventura, de retablo y mesa de mármol blanco nacional, imagen de bulto de yeso, en escala real de San Buenaventura, una cruz de mármol con cristo de bronce, iluminación de dos mecheros de bronce de tres focos cada uno. En el inventario antes citado figura un cuadro de Ntra. Sra. Del Buen Parto, hoy inexistente.
3. Altar de Santa Ana, constituido por retablo y mesa de madera, con imágenes de vestir, con cara de yeso de Santa Ana y la Virgen niña, de tamaño real, con iluminación dada por cuarenta y siete lámparas.
4. Altar de San José, compuesto por retablo y mesa de madera policromada, con imágenes de bulto de otros santos, en tamaño mediano, que datan de las primeras décadas del siglo XX.
5. Altar de Nuestra Señora del Valle, compuesto por retablo y mesa de madera policromada con imagen de la Santísima Virgen con manto, corona, de tamaño pequeño, resguardada por vitrina recubierta de tela matelasée, se corona con una cruz de madera y sobre su mesa luce un retrato de San Pío de Pietrelcina, contemporáneo.

Nave lateral izquierda

1. Altar de la Virgen Milagrosa, de retablo y mesa de mármol de Carrara, con incrustaciones de ónix, mármol gris y ámbar, iluminado por ángeles de bronce de tres focos. En el centro, en la parte inferior sobre la mesa, se encuentra el tabernáculo, de bronce, ubicado en este sector luego del Concilio Vaticano II.
2. Altar del Sagrado Corazón de Jesús, de retablo y mesa de mármol de Carrara, con incrustaciones de ónix, mármol gris y ámbar, iluminado por ángeles de bronce de tres focos.
3. Altar del Calvario. Está constituido por una imagen de Jesús Crucificado del año 1869, escoltado por la imagen de la Virgen Dolorosa y otra de San Juan. Juego de sacras de metal plateado.
4. Altar de San Francisco Solano, dado por retablo y mesa de madera, con imagen del Santo en escala mediana, escoltado por imágenes de igual escala de San Pascual Bailón, San José, San Cayetano, San Judas Tadeo. Es importante destacar que en el inventario de 1939, figura como altar de San José, y cuenta también con la imagen de Santa Teresita del Niño Jesús, dejada en Contra-sacristía durante varios años.
5. Altar de Cristo Justo, constituido por retablo y mesa de madera, en estilo cotizante. En el mismo, la figura de Cristo Justo, está dada por una ilustración impresa de colores, resguardada por vidrio de seguridad. El retablo se apoya en basamento de mármol travertino, y oculta cajón de Fray Gerardo Ortolano, desde 2008.
6. Altar en escala reducida de San Expedito, dado por figura de bulto del Santo, de factura actual contemporánea.

En el inventario fechado en 1895, no figura el altar mayor, según inscripción en parte posterior, con retablo y mesa de madera, de estilo ecléctico, predominantemente italiano de tipo manierista,

dorado a la hoja. En su calle mayor, se encuentra una imagen de bulto de la Virgen de la Inmaculada Concepción de María, de madera policromada s. XVIII, coronando el altar, la imagen de San Antonio de Padua, patrono fundacional del Convento y Templo, en las calles laterales, a la izquierda, imagen de bulto de Santo Domingo de Guzmán y en calle derecha otra de San Francisco de Asís. Es importante señalar que en el altar mayor, se colocan las representaciones más significativas de la espiritualidad y tradición franciscana.

Algunos de los altares construidos en madera, tuvieron en el año 1938, un proyecto sustitución por otros de mármol, tarea que en principio solo se concretó con uno de ellos. Esta idea fue impulsada por la Comisión de *Apostolado de la Oración de San Francisco,* fundada en 1889, y consagrada al Sagrado Corazón de Jesús.

El 30 de junio de 1938, con motivo de la celebración de las bodas de oro de la congregación del Apostolado de la Oración del Convento San Francisco, se inauguraron los altares laterales de la Iglesia San Francisco Solano, como parte del programa de temas tratados. El nuevo altar de mármol blanco, ónix y adornos de bronce dorado, fue consagrado por el Ilmo. Obispo Diocesano, Monseñor Francisco Vicentín (Chapo, 1940).

Posteriormente se completaron los altares de la Virgen Milagrosa y de San Buenaventura, que acompañan bajo la misma bóveda de aristas al altar del Perpetuo Socorro, ejemplo de los mobiliarios originales que nos permite ver la permanencia de valores con los que se ha identificado nuestra iglesia.

En la sacristía del templo, se encuentra una cajonera de madera de cedro, realizada en talleres franciscanos de la antigua doctrina de Itatí, en el siglo XVIII (Goris y Barbieri, 1989) antecedentes de este tipo mobiliario podemos encontrar en España, en la Iglesia de San Buenaventura, original del templo del Convento Casa Grande de Sevilla y trasladada a esta última, luego de la exclaustración de los franciscanos en 1840, y la posterior demolición del templo.

Los confesionarios construidos con madera de cedro, son de estilo gótico, en sintonía con las reformas sufridas por el templo en las dos primeras décadas del siglo XX. El espíritu europeizante asociado a una imagen historicista francesa tuvo lugar en una sociedad proclive a una estética que otorgara status.

El órgano del Templo, situado en el Coro, es adquirido a inicios de 1900, en reemplazo del anterior, del siglo XIX. Este instrumento tiene varias reparaciones, y actualmente requiere una limpieza y afinación.

Conclusión

En el patrimonio sacro de los franciscanos, es posible encontrar un arte que refleja los valores, creencias e ideales propios de esta comunidad, pero a la vez permiten trascender otros de los artistas que plasmaron las obras en relación con su contexto.

Transformaciones materiales, tanto artísticas, decorativas y espaciales, son inherentes al proceso de desarrollo cultural de las comunidades que hacen parte y uso de estos artefactos. Sin embargo, se requiere una comprensión y conciencia del mensaje espiritual de los franciscanos a través de los siglos.

Del mismo modo que la construcción del templo San Francisco Solano en reemplazo de la antigua capilla conventual desplazó numerosas imágenes coloniales a espacios secundarios vinculados al

convento, e incorporó nuevas devociones ligadas a la pastoral, actualmente se integran nuevas imágenes que requieren el análisis de su mensaje y de su impacto estético.

Si bien poco percibido por quienes asisten al templo e ignorar el sentido de la espiritualidad franciscana, se observa que la comunidad seráfica conserva piezas artísticas vinculadas a ésta, que requieren un trabajo de valoración y difusión que aseguren su permanencia en el tiempo. Muchas imágenes denotan un desconocimiento e indiferencia respecto de su naturaleza, desde los distintos ámbitos de la comunidad y de las restauraciones a las que fueron sometidas. Esto está documentado a través de las memorias de las distintas comisiones que en su afán de renovación y participación en la construcción de la iglesia, incorporan nuevos elementos ajenos a la idea primigenia.

Una valoración artística de las obras de arte sacro franciscano, en relación con su entorno espacial, su sistematización y difusión contribuirán a una permanencia consciente y creciente no solo del mensaje espiritual, sino de su estética en la Orden Franciscana y la sociedad correntina.

Bibliografia

Chapo, L. 1940. Apostolado de la Oración de San Francisco. *Memoria presentada por la actual Comisión Directiva con las debidas licencias*. Corrientes.

Claver, V. 1934. *El Profesor Adolfo Mörs.* Museo Histórico y de Bellas Artes. Imprenta del Estado. Cárcel de la Penitenciaría de Corrientes.

Cruz, M. A.; Landucci Lerdo de Tejada, S. (Coord.). 2001. *Hospicio Cabañas*. Océano. México D.F.

Denoël, Ch. 2004. *Saint André. Culte et iconographie*. (XV-XVI siecles). École de Chartes. Paris.

Goris, I. y Barbieri, S. 1989. *Inventario del Patrimonio Artístico de la Provincia de Corrientes.* Academia Nacional de Bellas Artes. Buenos Aires

Ladagga, R. 2006. *Estética de la emergencia.* Hidalgo. Buenos Aires.

López Quintás, A. 2009. *Romano Guardini*, en Fernández Labastida, Francisco Mercado, Juan Andrés (editores), Philosophica: Enciclopedia filosófica on line, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/guardini/Guardini.html

Pita Andrade, J. (Dir.). 1989. Cuadernos de arte e iconografia. Tomo II - 3. Revista Virtual de la Fundación Universitaria Española.

Schenone, H. 1998. *Jesucristo*. Fundación Tarea. Buenos Aires.

Sustersic, D. 2010. *Arte Jesuítico- Guaraní y sus estilos*. Argentina, Paraguay y Brasil. UBA FFy L. Instituto de Arte Julio Payró. Buenos Aires.

ANEXO

En primer plano se observa la imagen de bulto de la Inmaculada Concepción de María, Siglo XVIII, Misiones Jesuíticas Guaraníes y en segundo plano la pintura central de la bóveda creada por Pallarols Cuni

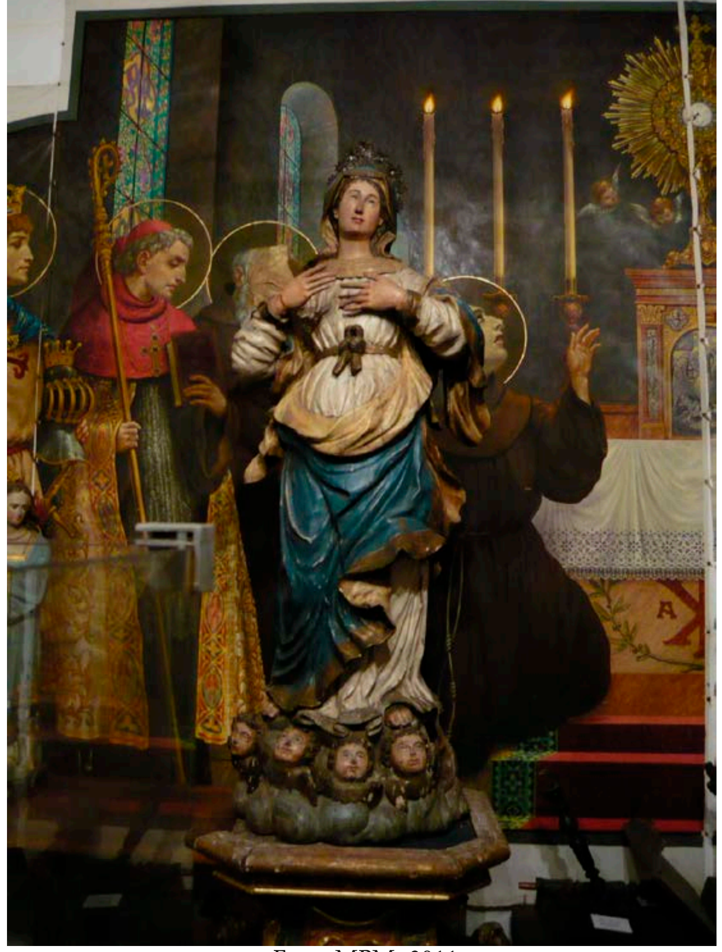
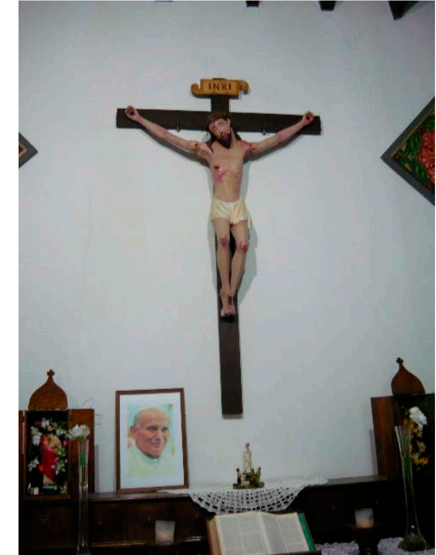


Foto: MPM. 2011

Dos imágenes crísticas provenientes del Convento de La Merced, que ostentan un estado de conservación defectuoso por la falta de miembros y el quiebre en los ejemplares. En primer plano se observa un Cristo de madera policromada, cuya anatomía y mirada ponen en evidencia el origen de su autor.(circa s. XVIII) En segundo plano se encuentra otro Cristo de proporciones idénticas a la de los nativos (circa s. XVII)





Fuente: MPM 2011

 Libro de Actas Digitales / ISBN 978-987-28041-8-3

Cristo en Cruz. S. XII. Auvergne. Sala de Arte Sacro. Museo de la Edad Media Cluny. Imagen que muestra un Cristo Resucitado y cuya postura se reproduce en numerosas imágenes de las Misiones Evangelizadoras de los Franciscanos..Paris.



Fuente: Musée Cluny. http://www.musee-moyenage.fr/collection/oeuvre/christ-en-croix-auvergne.html

Cristo de las Misiones Evangelizadoras del Valle de Tarija. S. XVII. Museo Franicscano de Tarija.



Fuente: MPM 2006

Sala de Arte Sacro. Museo de la Edad Media Cluny. Paris. Enero 2009



Fuente: MPM2006

PANAYÚ GARCÍA SALA
Candidata a la licenciatura en Humanidades
UPAEP
panayu.garcia01@upaep.edu.mx

LA MODERNIDAD ANTE EL ACONTECIMIENTO GUADALUPANO: EL MÉTODO HISTÓRICO DE CLAVIJERO

Resumen
Basándome en la división cronológica que hace Mauricio Beuchot, donde ubica a Clavijero como un pensador novohispano que en su propuesta histórica incluye tanto argumentos escolásticos como modernos, me dispongo a comprobar como esta cuestión desemboca en la creación de una metodología ecléctica que aplicará al opúsculo llamado *Breve ragguaglio della prodigiosa e rinomata immagine della Madonna di Guadalupe del Messico* que escribe en 1782 ya en el exilio. Con este telón de fondo podríamos señalar que es el primer historiador en abordar el tema guadalupano con un esquema moderno de investigación. Siendo de esta forma fiel a su vocación ignaciana como a su sentimiento criollo.

Introducción

"Daos prisa Ignacio, que los mares tardan
el curso que los cielos aligeran [...]
A la tuya trae hoy la tierra santa
México ilustre, un pobre peregrino"[1].

Los jesuitas al llegar a la Nueva España fueron la última de las congregaciones religiosas importantes en arribar, ya que habían sido precedidos por los franciscanos desde 1524, luego los dominicos en 1526, seguidos de los agustinos en 1533, mientras que la Compañía de Jesús lo hacen hasta 1572. Pero se distinguían del resto porque a diferencia de las demás ordenes, su fundador, Ignacio de Loyola no había sido elevado a los altares, siendo hasta 1609 que es beatificado y el 12 de marzo de 1622 fue canonizado por Gregorio XV junto a Francisco Xavier, Teresa de Jesús, Felipe Neri e Isidro Labrador. Esto nos ayuda a entender que al ser fundada en el siglo XVI un rasgo importante para conocer la visión pastoral de la Compañía es la modernidad en la que tiene su origen. Otro aspecto que los caracterizaba era su gran vocación intelectual, ya que al igual que el fundador, el misionero Francisco Xavier, así como Pedro Fabro, y el resto de los primeros seguidores de Loyola, todos eran universitarios, lo cual pone dirección en que la educación es su ambiente. Pero también se les requerirá ir más allá de esas fronteras, ya que la Reforma exigirá de ellos la aplicación de su cuarto voto, el de obediencia al Papa, por eso se vuelven un referente para el movimiento que surge en respuesta. Sin duda esto se hace aún más significativo al encontrarse ante el Nuevo Mundo, ya que este simboliza el inicio de una nueva Jerusalén, una oportunidad de Evangelización que no estaría amenazada por las divisiones existentes en Europa, así que el proyecto de Contrareforma encuentra nuevos horizontes en América, y con ello una ventana a la multiculturalidad que se vislumbra de forma tan viva como en las antiguas pinturas de castas. Eso es lo que atestiguará el jesuita Francisco Xavier Clavijero en su obra, para ello, partamos a hablar de su legado.

1 Anónimo. *Comedia segunda: Vida de San Ignacio de Loyola desde su estancia en Tierra Santa.* f 95r-139r. Biblioteca Nacional de México.

¿La modernidad escolástica de Clavijero?

La división que Beuchot hace en su *Cartografía del pensamiento novohispano* es una forma de percibir que la "corriente de fondo que atraviesa la colonia es la escolástica" (Beuchot, 2014; 53), sin embargo, cada siglo tendrá sus particularidades. Al XVI se le denomina humanismo, por la constante recurrencia a textos clásicos, un ejemplo en la Nueva España es la aplicación de la *Utopía* de Tomás Moro por Don Vasco de Quiroga en sus hospitales-pueblos (Beuchot, 2014; 49) en el obispado de Michoacán. Luego, en el siglo XVII tenemos el movimiento hermético, donde sobresalen las figuras de Carlos de Sigüenza y Góngora junto a Sor Juana Inés de la Cruz, ya que ambos muestran referencias a elementos egipcios, babilónicos –por mencionar algunos– combinados con el pensamiento judeo-cristiano, principalmente el del Antiguo Testamento. Y finalmente en el siglo XVIII encontramos el periodo ilustrado o moderno, del cual dice Beuchot que los jesuitas sobresalen en sus aportes intelectuales pues se convierten en los promotores de textos modernos en sus colegios, pero sin abandonar sus bases escolásticas, distinguiéndose de algunos autores ilustrados europeos, ya que donde algunos proponían el inicio de la secularización, ellos modernizaban los términos de la fe para hacerla resplandecer de nuevo, y Clavijero es un caso, quien en su *Breve ragguaglio* demuestra este tipo de escritura, llamada *escolástica modernizada* (Beuchot, 2014: 47).

Ahora, profundicemos un poco más sobre el siglo XVIII, donde Bernabé Navarro dice que es casi exclusivamente en los jesuitas de finales de este periodo que se engloba la labor filosófica más sobresaliente de la escolástica moderna, ilustrada o también llamada ecléctica. Sin embargo Beuchot insistirá en hacer una revisión un poco más minuciosa, pues a pesar de que al inicio de siglo encontramos remanente de estudios meramente escolásticos, pocos de ellos buenos en el desarrollo de los temas, ya que muchas veces sólo repetían los comentarios de otro autor, es decir, era tan lejano el texto original que ni siquiera se sabía dónde comenzaba lo que decía el autor original y donde estaba la aportación del comentarista. Aunque tampoco se puede decir que todo lo escrito durante las primeras décadas era de mala calidad, ya que siempre se pueden rescatar obras de buen valor, como lo demuestran varios *Cursus Philosophiae (Cursos filosóficos)*, ya sea con ese título u otro, que fueron realizados desde 1727 con el de Antonio Mancilla hasta aproximadamente 1759 con Manuel López de Aragón.

Pero son los jesuitas quienes reformarán esta forma de enseñanza de la filosofía, muchos de ellos insertos en niveles superiores, como en los colegios de San Pedro y San Pablo en la capital del Virreinato. Siendo ahí donde el mismo Clavijero conoce a José Rafael Campoy, un eminente profesor que enseñó al veracruzano no sólo las obras que Sigüenza les había heredado, ya que también lo introdujo a la reflexión profunda de los textos, de forma directa, sin interferencia. Y en años posteriores los alumnos de este profesor serían muchos de los eminentes profesores de San Idelfonso o de los mismos colegios mencionados. Sobresaliendo de esa generación Diego José Abad, Francisco Xavier Alegre, y Francisco Xavier Clavijero. Ellos tres, según Navarro, tienen tres características principales para entender la visión intelectual jesuita de finales del siglo XVIII, y son: uno, el *aspecto metódico*, que rechazaba el exceso uso de los argumentos de autoridad, por no aportar nada nuevo, generalmente cayendo en la repetición de ideas. Dos, los *aspectos de filosofía teórica*, pues incorporaban varias doctrinas modernas, sobre todo de Descartes y Gassendi, aplicando la división entre metafísica y física, la aceptación de la experimentación en el estudio de la naturaleza, entre otros, y tres, los *aspectos científicos*, ya que aceptaban los modelos

astrofísicos expuestos por Kepler o Galileo, también otros temas derivados, como la corruptibilidad de los cuerpos celestes, e incluso en materia médica realizaron algunos descubrimientos fisiológicos. Sin duda quiero enmarcar que esta es la actitud desarrollada por toda esta generación, dentro de la que está el veracruzano Clavijero. De él dice Jesús Gómez Robledo que trato de renovar la filosofía, "no para abolirla en lo que tenía de imperecedero, pero sí para insuflarle nuevo hálito en lo que tenía de decrépito" (Gómez Robledo, 347-364), pues como mucho se ha comentado por grandes investigadores, en estos momentos imperaba un estilo ya desgastado de las propuestas clásicas, por ello el aporte jesuítico en este periodo se convierte en el transmisor necesario de muchas ideas europeas referentes a temas distintos, dentro de los cuales estaban la ciencia y la religión. A estos nombres se suman los de Eusebio Kino con sus aportes a la física en su obra *Exposición Astronómica* de 1681, sobre la cual tiene una disputa con Sigüenza y Góngora, pero al mismo tiempo estableció importantes obras misionales en el norte de la Nueva España, en lo que hoy son los Estados de Sonora en México y Arizona en EUA, fundando 25 comunidades en total, y a la lista se une el de Juan Luis Maneiro, quien se encargó de hacer que no se perdiera toda esta generación de criollos que ya mencionamos, lo cual logró preservar en su obra *Vida de mexicanos ilustres del siglo XVIII* publicada en 1792.

Terminemos este apartado dando un último aporte sobre la actitud del hombre moderno dieciochesco, ante esta postura, nuestro historiador nos dice de su preferencia por un estilo de escritura carente de ornamentos, dejando de lado la tarea de: "hermosear mi narración con un estilo brillante y elocuente, con reflexiones filosóficas y políticas, y con hechos inventados por el capricho" (Clavijero, 1964: XXII), lo cual, afirma más adelante, es un caso común en muchos contemporáneos. Por ello le parece "que la verdad es tanto más hermosa cuanto está más desnuda" (Clavijero, 1964: XXII).

Destierro y añoranza: la Storia antica del Messico y el Breve ragguaglio

Prefiero destierro a expulsión, porque la palabra da una semblanza de lo que implico para un criollo ser arrebatado de su seno natal, del cual sentía un apego cultural e intelectual considerable, en parte sabemos que la forma en que Clavijero reflejo este sentimiento fue a través de una defensa filosófica sobre la dignidad de sus compatriotas y hacerlo desde su refinamiento cultural, así que referirnos a su obra en general es obtener una mirada que desde el exterior te ayuda a comprender lo que él consideraba lo mexicano, a pesar de que esta palabra tenga un significado muy ambiguo en su obra. Pero, para comprender a mayor profundidad el aporte de Clavijero hace falta hablar de la Europa de la segunda mitad del siglo XVIII, donde tenía un buen tiempo gestándose una interpretación sobre América y sobre los americanos que la conformaban, pero muchos de estos datos etnográficos sobre los cuales versaban las propuestas muchas veces tenían como fundamento la interpretación de un tercero o las historias fantásticas que algún viajero les había contado sobre estos territorios. Pero el contrincante sobre el cual el mismo Clavijero arremeterá de forma especial será de Cornelius de Paw en sus *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* escrito en 1768, el cual se suma a Raynal y Robertson, así estos tres se convierten en la referencia del veracruzano al decir como en esos años la "verdad (estaba siendo) ofuscada por una turba increíble de escritores modernos de la América" (Clavijero, 1964, XXXIII).

Ahora abordaremos la segunda parte de esta sección, donde se propone mostrar como la metodo-

logía usada en la *Storia antica del Messico (Historia antigua de México)* será evidencia de la modernidad clavijeriana, que luego será aplicada al *Breve ragguaglio* de 1782. Esto lo comprobaremos en dos puntos concisos, por un lado la ruptura con la argumentación teológica del encuentro americano, y luego remarcar su uso de las fuentes, donde incluso su experiencia personal será una fuente histórica.

Comencemos, la primera destaca por marcar un interesante distanciamiento con obras históricas similares, que narraron un parte de las tradiciones y el comportamiento de los naturales, tales como las del caballero italiano Lorenzo Boturini en su *Museo Histórico Indiano* o Torquemada en su *Monarquía Indiana*. Siguiendo a Juan Ortega y Medina, podemos afirmar que nuestro historiador "niega la intervención diabólica en la vida y costumbres precortesianas, clave de la interpretación de los cronistas a historiadores de los siglos XVI y XVII" (Ortega y Medina, 1991: 289-307), y desde donde se argumentaba la naturaleza de los hombres en América, al mismo tiempo que se buscaba la forma de poder unir la historia natural y mítica con la historia de la salvación, a tal grado que se llega a identificar la ciudad prehispánica de Cholula con la ciudad de Babel, por parte de Boturini (Ortega y Medina, 1991: 289-307). Sin embargo no podemos negar que también el veracruzano pensaba que las especies de animales existentes en los nuevos territorios de América también debieron estar en el arca de Noé[2], y Carmen Alejos-Grau dice que a pesar de la presencia de aspectos modernos también conservaba una idea providencialista de la historia, donde ciertas similitudes entre algunas creencias europeas y americanas parecen ser signo de que así había dispuesto todo para que Dios se terminara de revelar en la Evangelización, cuestión que Alejos-Grau asocia cuando Clavijero ve una relación entre el lugar donde se daba culto a la diosa *Tonantzin* en el mismo lugar donde luego se aparecería la Virgen de Guadalupe a Juan Diego[3] (Alejos-Grau, 1996: 727-736).

El segundo punto son las fuentes, las cuales enuncia en una lista después del Prólogo de la *Storia antica del Messico*, y no sólo eso, sino que da una valoración de sus autores y la fidelidad de los textos, en palabras actuales podemos decir que hace una exhaustiva división en fuentes primarias y secundarias, al mismo tiempo se tenía conocimiento de su dominio del náhuatl, como lo atestigua su diccionario llamado *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario*. De tal forma que podemos ver como al reconstruir la historia de los mexicas sólo usaba documentos que la respaldaran, sino, el episodio que se mencionaba era dejado sin definir por completo, aceptándose su desconocimiento, por ejemplo, donde menciona lo referente a la muerte de Moctezuma, nuestro historiador admite no poder "acertar con algún suceso por razón de la discordancia de los autores" (Clavijero, 1964: XXII). Así, unas líneas más adelante él mismo dirá que ha seguido dos leyes inquebrantables para la historia: "no atreverse a decir mentira, ni temer decir la verdad" (Clavijero, 1964: XXII). Sin embargo, vemos que se mantiene presente la importancia de la experiencia propia como fuente misma de la reconstrucción histórica, que el veracruzano también incluye, al decirnos en su *Storia antica del Messico* "a estas diligencias podría añadir, para acreditar mi trabajo, el haber vivido treinta y seis años en algunas provincias de aquel vasto reino, haber aprendido la lengua mexicana y haber convivido por algunos años con los mismos mexicanos cuya historia escribo" (Clavijero, 1964: XXI).

2 Clavijero dice esto en: *Historia antigua de México*, Disertaciones 1.

3 Este dato sobre el cual Carmen Alejos-Grau reflexiona se basa en que Clavijero también menciona el dato sobre la Virgen de Guadalupe tanto en la *Historia antigua de México* como en el *Breve ragguaglio*.

Por otro lado, hablemos de lo que corresponde al texto de nuestro interés, y es el opúsculo llamado *Breve ragguaglio della prodigiosa e rinomata immagine della Madonna del Messico*, y como titula Jorge Medina en una nueva traducción, *Breve informe sobre la prodigiosa y renombrada imagen de nuestra Señora de Guadalupe del México*[4], donde divide Clavijero su trabajo por medio de un Prólogo más cuatro apartados, que son los siguientes:

I. Origen de la sagrada imagen. II. Descripción de la sagrada imagen y singulares aspectos observados por los pintores. III. Culto de la sagrada imagen. IV. Beneficios de la santísima virgen de Guadalupe.

Un evento interesante, es que el *Breve ragguaglio* carece de nombre en la portada, dudándose de este modo la autoría del veracruzano, pero es de nuevo por testimonio de Maneiro que sabemos que efectivamente es suya, pero no es el único, ya que el jesuita español Lorenzo Hervás y Panduro lo menciona en su *Biblioteca jesuítico-española,* y la cataloga como "obra anónima" en la sección de los títulos de escritos de Clavijero, para referir que el autor no puso su nombre en ella. Y los datos que corroboran el conocimiento de Hervás sobre la autenticidad de la autoría es que convive con él en Cesena durante el período 1780-1781 como él mismo lo dice en su *Biblioteca,* y lo termina de explicar el investigador Antonio Astorgano, quien hace un estudio donde habla de la cercanía entre Hervás y el editor en Cesena Gregorio Biasini, quien debido a esta amistad no sólo publica con Biasini su enciclopedia *Idea dell'Universo*, sino que también ayuda a Clavijero con la *Storia antica del Messico (*Astorgano, 2009: 201-254), publicada precisamente entre 1780-81, como antes habíamos hecho referencia. Y de forma reciente el jesuita Mariano Cuevas en el Prólogo a la *Historia antigua* también añade al *Breve Ragguaglio* como uno de los importantes textos de Clavijero.

Ahora revisemos como estos dos puntos están presentes en el guadalupanismo clavijeriano. En el primer caso, es sobre el tratamiento de una temática religiosa ya que al reconstruir el acontecimiento guadalupano el autor no lo hace desde la argumentación teológica, como lo habían hecho sus predecesores, dos de ellos muy importantes en la narración guadalupana, el Padre Miguel Sánchez por un lado, en su obra *Imagen de la Virgen María* (1648), de quien debemos la interpretación de identificar la mujer del Apocalipsis con la mujer aparecida en el Tepeyac, la cual procede de una previa lectura de San Agustín donde la mujer del capítulo 12 es María la madre de Dios (Brading, 2005: 19). Y luego el Padre Francisco Florencia, jesuita, en dos libros, primero *La Estrella del Norte* (1688), y luego en el *Zodiaco Mariano* (1755), donde plantea el como una mujer se le aparece a un indio en una muestra de la imagen prodigiosa "de cuya virtud y poder temblaba el infierno" (Florencia, 1755: 45). Mientras en el texto de Clavijero se muestra una carencia de este tipo de explicaciones y en general de referencias al Antiguo Testamento, sólo en una línea que donde compara a los indios que bailaban ante la imagen de María "como lo hacía antiguamente David ante el Arca de la Alianza"[5] (Clavijero, 2016: 102). Esto lo hace porque prefiere mostrar una "autoridad puramente humana"[6] (Clavijero, 2016: 34), sobre la cual demuestra la autenticidad del milagro. Sin embargo, en las figuras de Juan Diego, su esposa María Lucia y Juan Bernardino, tío del primero, se reconoce un tono hagiográfico, pues al matrimonio los describe como

4 Clavijero, *Breve informe sobre la prodigiosa y renombrada imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*. Traducción y notas de Jorge Medina (versión inédita en proceso de edición). A partir de aquí todas las citas en español corresponden a esta edición.

5 En el texto en italiano corresponde a la p. XXIV.

6 En el texto en italiano corresponde a la p. IV.

"de similar bondad"[7] (Clavijero, 2016: 40), que junto al tío, llevaban "una vida inocente en medio de los empleos propios de su condición"[8] (Clavijero, 2016: 40-41). Incluso hace una exaltación de los esposos, quienes "eran tan buenos que habiendo escuchado de uno de aquellos celosos misioneros una prédica en loa a la virginidad, se encariñaron en tal manera de aquella angélica virtud, que a partir de entonces se abstuvieron"[9] (Clavijero, 2016: 42). Así señala el final de la vida de aquel indio, que paso el resto de su vida "ocupándose solamente de la oración y en el servicio del templo"[10] (Clavijero, 2016: 102).

El segundo punto a referir, sobre las fuentes usadas, por un lado va mencionando de forma cronológica como los distintos informantes han recabado documentos importantes, de tipo catalográfico como Boturini en el apartado "Historia de Guadalupe" de su *Museo Histórico Indiano*, también menciona obras poéticas como *Primavera Indiana* de Carlos de Sigüenza y Góngora, de notable educación jesuita, *La octava maravilla* de Francisco de Castro, jesuita, y *Guadalupe* de José Villerías. También revisa de forma minuciosa los estudios pictóricos que le hicieron en 1752 y sus resultados publicados en 1756 con el título de *Maravilla americana* por Miguel Cabrera, donde siete destacados pintores revisan la imagen de la Guadalupana desde el punto de vista técnico y estilístico, para luego aseverar su naturaleza sobrenatural. Por otro lado, hace uso de los textos directos del náhuatl, del cual tenía vasto conocimiento, como ya mencionamos, por ello se basa en el *Nican Mopuhua* para citar las escenas donde habla Juan Diego con la Virgen. Incluso describe la imagen, tanto en el material del cual está hecha la tilma donde esta estampada la imagen, para que corroborando que al estar en un rudo material su procedencia no es otra que celeste[11] (Clavijero, 2016: 84). Más adelante hará un seguimiento del culto, de cómo, además de contar con textos al mismo tiempo cuenta con vestigios arquitectónicos que corroboran la continuidad del suceso, como la erección de la primera capilla al pie del monte del Tepejácac[12] (Clavijero, 2016: 94), y luego la "construcción de un Templo más grande, el cual fue dedicado por Monseñor Juan Pérez de la Serna en 1622"[13] (Clavijero, 2016: 106).

Finalmente, en cuanto a la labor historiográfica, este opúsculo no aporta algún nuevo dato sobre el acontecimiento sobrenatural, sino que Clavijero rediseña la forma en que se presenta un relato religioso, ahora de forma que su autenticidad sea también verificada por el moderno método histórico que él ya había logrado a través de la *Storia antica*, y sus aportes a la realidad americana, ahora aplicada al icono de la mexicanidad cristiana en el *Breve ragguaglio*.

Criollismo y guadalupanismo: una empresa jesuita

En un inicio es necesario mencionar lo que implicaba para los jesuitas la Virgen María, esto lo podemos ver a partir de la defensa que hace sobre ella el famoso filósofo y teólogo Francisco Suarez, quien dentro de sus *Disputationes de Mysteriis Vitae Chisti*[14] de 1592 desarrolla por primera vez un tratado

7 En el texto en italiano corresponde a la p. V.

8 En el texto en italiano corresponde a la pp. V-VI.

9 En el texto en italiano corresponde a la p. VI.

10 En el texto en italiano corresponde a la p. XXIV.

11 En el texto en italiano corresponde a la p. XVIII.

12 En el texto en italiano corresponde a la p. XXII.

13 En el texto en italiano corresponde a la p. XXV.

14 Dentro de esta obra se ubican las *Quaestiones de B. M. Virgine quattuor et virgini in summa contractae*, donde se expone lo referente a la figura

sobre la maternidad divina, inaugurando el estudio de lo que en el siglo XVII sería llamado Mariología[15].

En el caso de la Nueva España, la figura mariana para los jesuitas es importante ya que forma parte del proyecto tridentino que surgió en respuesta a la Contrarreforma, donde ellos se mantendrían unidos en su voto hacía el Papa, realizando sus actividades principalmente en el ámbito educativo. Como comenta del tema Pilar Gonzalbo, "la Compañía de Jesús fue el instrumento adecuado para lograr los objetivos del Concilio (de Trento). A ambos lados del Océano, en las Indias occidentales y en el extremo oriente, en la Europa cristiana y en las regiones de fuerte influencia protestante, las escuelas de los jesuitas se abrieron para educar a los jóvenes" (Gonzalbo, 1989: 12). Así mismo, los jesuitas serán el punto de unión entre la figura de Guadalupe y el proyecto tridentino, vinculo que han visto desde distintas perspectivas tanto Edmundo O`Gorman en su famosa obra *Destierro de sombras*, para decir que esta devoción fue una práctica generada por la iglesia novohispana[16], como por Alicia Mayer, que apartándose de los bandos aparicionistas o su contrario, también desarrolla esta relación, diciendo que la iglesia adopta este culto como emblema de unión, ya que "sirvió a los fines y propósitos de la monarquía y del orden eclesiástico para promover los valores propios del recién creado proyecto cultural del mundo hispánico" (Mayer, No. 26 2002; pp. 17-49), por ello, a pesar de que la Contrarreforma no invento el culto guadalupano, lo encauzó y lo aprovecho para sus fines" (Mayer, 2002: 17-49).

Con esto hemos aclarado que tanto los jesuitas como el guadalupanismo estaban unidos a la creación de una nueva iglesia en el orbe indiano, por ello ahora partiremos a mostrar que la promoción a esta advocación mariana será uno de los medios más eficaces de la Compañía no solo para lograr unión entre los habitantes de estas tierras, sino para hacer que algunos de sus integrantes sean parte de un movimiento que gestará las ideas preindependentistas.

Sin embargo hay otra cuestión que interfiere, y es que los jesuitas tenían una perspectiva particular de las tradiciones y sobre todo otra actitud hacía las nuevos cultos[17], ya que tenían una facilidad para adaptar las ideas cristianas a la cultura a la que llegaban, siendo más sensibles a la importante tarea de comprender las ideas del otro y buscar el diálogo, lo cual les hacía tener mayor efectividad. A ese método de evangelización moderno se le llamo modo *soave* (Cervera, 2007: 169-187) o también *acomodación*, ahora empleado en las misiones jesuíticas de China y Japón. Ante este panorama se encuentran en los dominicos y los franciscanos una posición similar que lo ocurrido en la Nueva España, ya que se temía que se mezclaran las creencias religiosas, como lo señala la controversia de los ritos chinos (Cervera, 2007: 169-187).

Regresando a la cuestión del guadalupanismo señalemos que Clavijero demuestra la activa participación de los jesuitas en el proceso del culto, ya que el Padre Juan Francisco López, Procurador de los jesuitas fue quien se encargó de obtener a nombre de los Obispos de México el Oficio propio y Misa en honor a la guadalupana, concedidos por Benedicto XIV en un Breve del año 1754[18] (Clavijero, 2016: 124).

de la Madre de Dios.

15 Este término se acuña por Plácido Nigido en su obra *Summae sacrae mariologiae pars prima* de 1602.

16 O´Gorman, 2001, *passim*.

17 Frost, invierno 1989; recuperado de http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio07/sec_7.html

18 En el texto en italiano corresponde a la p. XXIX.

A modo de conclusión: el itinerario ignaciano de Clavijero

Tanto Ignacio de Loyola como Francisco Xavier, fomentaron a los misioneros de la Compañía que escribieran sobre los lugares donde estaban, como lo menciona María Cristina Torales, ya que ella va a definir como todos los integrantes poseían un "espíritu escriturario" (Torales, 2011: 167-183), a través del cual mostraban al resto de sus compañeros su labor y fomentaban el ejemplo en los que apenas se estaban formando en los colegios. También nos comenta como en los siglos XVI-XVII esta predominaba con la escritura epistolar y además donde las biografías junto a las crónicas ayudaban a conformar el conocimiento histórico de los diversos pueblos donde ejercían los jesuitas. Pero a partir del siglo XVIII como hemos revisado, se empezaran a dar nuevos cambios en los estilos que planteaban los hechos de una u otra forma, que con la influencia de la modernidad permitirá una reflexión en torno a la veracidad de los documentos, donde este cuestionamiento todavía no ve termino incluso en la actualidad, pues al mismo tiempo estos escritores no podían dejar de lado la herencia literaria con la que ahora tratan de explicar el encuentro con verdaderos mundos nuevos, donde el lenguaje y las manifestaciones humanas se ven de nuevo ante el asombro de lo desconocido.

En el caso de Francisco Xavier Clavijero tenemos que este escribió desde la otra perspectiva, no la del viajero europeo, sino desde el hombre nuevo que quería la dignidad del hombre moderno. En esta perspectiva escribe su *Storia antica del Messico*, luego su semblanza del México católico en el *Breve ragguaglio*, y finalmente su *Storia della California*, precisamente impulsado a continuar con la tradición jesuítica de dar a conocer el lugar en donde estaba una misión, que ahora transforma y adapta la visión apologética a la rigurosidad metódica que promueve la vocación de la modernidad. En Clavijero convergen la búsqueda por la verdad con una forma ecléctica, engendrándose en él tanto la figura de aquel jesuita que trabajaba siempre *Ad Maiorem Dei Gloriam*, como al criollo demostraba sus inquietudes en escritos propios de su identidad intelectual y criolla.

Esto es importante porque el criollo clavijero se convierte en el mexicano, y de ser un narrador de una defensa indiana se convierte en el primer historiador de la patria independiente.

Referencias bibliográficas

Alejos-Grau, C. 1996. "El método histórico en F. J. Clavijero". En Saranyana, J. I. et al (Eds), *Simposio Internacional de Teología*. Pamplona: EUNSA, 727-736.

Astorgano, A. 2009. "Hervás y Panduro y sus amigos ante la mexicanidad". En Kopnvitza, M. y Ramos, M. et al (ed.) *Ilustración en el mundo hispánico: preámbulo de la Independencia*. Tlaxcala: Universidad Iberoamericana y Gobierno del Estado de Tlaxcala, 201-254.

Beuchot, M. 2014. *Cartografía del pensamiento novohispano*. México D.F. Porrúa.

Brading, D. 2005. *Nueve Sermones Guadalupanos*. México D.F.: CONDUMEX.

Clavijero, F. X. 1964. *Historia antigua de México*. México D.F.: Porrúa.

Clavijero, F. X. 2016. *Breve informe sobre la prodigiosa y renombrada imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*. Traducción y notas de Jorge Medina (versión inédita en proceso de edición).

Coello, A. y Hampe, T. 2011. *Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina. Siglos XVI-XVIII*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Frost, E. 2011. "El guadalupanismo". *Estudios. Filosofía, historia, letras*, ITAM, http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio07/sec_7.html (fecha de consulta: 20-04-2016).

Florencia, F. 1755. *Zodiaco Mariano*. México: Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Idelfonso.

Gonzalbo, P. 1989. *La educación popular de los jesuitas*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.

Gómez, J. "La conciencia mexicana en la obra de Francisco Xavier Clavijero". *Historia mexicana*, México D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos. Vol. 19 No. 3, 75,. 347-364.

Mayer, A. 2002. "El culto de Guadalupe y el proyecto Tridentino en la Nueva España". *EHN*, No. 26, 17-49.

Ortega y Medina, J. A. 1991. "Clavijero y la conciencia historiográfica mexicana". *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 10, N° 010, 289-307.

O´Gorman, E. 2001. *Destierro de sombras*. México D.F.: UNAM.





NEHC
Núcleo de Estudios



AGENCIA







hum
Facultad de
Humanidades



ICOMOS Argentina
CONSEJO INTERNACIONAL
DE MONUMENTOS Y SITIOS







Instituto de Investigaciones Geohistóricas
Casilla de correo 438 | C.P. 3500
Av. Castelli 930 | Resistencia | Chaco | Argentina
TE: (54 362 4) 436027 | 433514
16jornadas.jesuitas@gmail.com | www.iighi-conicet.gob.ar

